احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رح

(المتوفی ۳۷۰ھ)

ترجمہ

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد سوئم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد سوئم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی ' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس ' اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

احکام القرآن جلد سوئم

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابوبکر جصاص کی تفسیر احکام القرآن کی تیسری جلد پیش خدمت ہے تیسری جلد سیر' حدود' عقوبات' دیوانی معاملات اور عائلی زندگی سے متعلق اہم مباحث پر مشتمل ہے 'اس میں کفار سے دوستی کی ممانعت ' نذر' قرعہ اندازی کی شرعی حیثیت ' رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت' یہودیت و نصرانیت کی حقیقت ' قسم ' حلال و حرام اشیاء کے لئے شرعی ضابطہ ' حدود حرم میں جرم کا ارتکاب' اتلاف نفس سے کم تر جرائم کی سزا' اجماع امت کے دلائل' ذمیوں سے مدد حاصل کرنا' جہاد کی ترغیب ' نکاح و طلاق کے مسائل ' یتیموں کے متعلق احکام 'کم عمر بچے بچیوں کا نکاح' نابالغ بچیوں کی ولایت ' تعدد ازدواج ' مہر' وراثت وصیت ' زنا کی حد' شفعہ اور قصاص و دیت سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ

محکمات اور متشابہات کا بیان

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِھٰتٌ ، وہی خدا ہے جس نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے۔ اس میں دو طرح کی آیتیں ہیں ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات) تا آخر آیت ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اپنی اس تفسیر کے آغاز میں محکم اور متشابہ کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کے لحاظ سے پورے قرآن کو اس کے ساتھ موصوف کرنا درست ہے اور دوسرے کے لحاظ سے قرآن کے بعض حصّوں کو اس کے ساتھ مختص کرنا صحیح ہے قول باری ہے (الٓرٰ کِتٰبٌ اُحْکِمَتْ اٰیٰتُہٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَکِیْمٍ خَبِیْرٍ، الٓر، یہ کتاب ایسی ہے کہ اس کی آیات محکم ہیں اور پھر ان کی تفصیل ایک حکیم و خبیر ذات کی طرف سے بیان کر دی گئی ہے) نیز فرمایا (الٓرٰ تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْحَکِیْمِ ، الٓر، یہ حکمت والی کتاب کی آیات ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں پورے قرآن کو صفت محکم کے ساتھ موصوف کر دیا ہے۔

ایک جگہ ارشاد فرمایا (اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِھًا مَّثَانِیَ ۔ اللہ تعالیٰ نے بہترین کلام نازل کیا ہے۔ ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہے اور بار بار دہرائی ہوئی) یہاں اللہ تعالیٰ نے پورے قرآن کو صفت متشابہ کے ساتھ موصوف کر دیا۔ پھر دوسری جگہ فرمایا (ھُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِھٰتٌ) اس آیت میں یہ بیان کیا کہ قرآن کے بعض حصّے محکم ہیں اور بعض حصّے متشابہ۔ محکمیت کی صفت جو پورے قرآن میں پائی جاتی ہے اس سے مراد وہ درستی، صداقت اور اتقان اور پختگی ہے جن کی بنا پر قرآن کو ہر کلام پر فضیلت حاصل ہے رہ گئے قرآن مجید کے وہ مخصوص مقامات جن کے متعلق ارشاد ہوا (مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ ھُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ) تو اس سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس کے معنی میں کوئی اشتراک نہ ہو اور سامع کے نزدیک اس میں

ایک کے سوا اور کسی معنی کا احتمال ہی نہ ہو۔

ہم نے اس بارے میں اہلِ علم کے اختلاف کا ذکر کر دیا ہے تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ اس آیت میں مذکور لفظ احکام ہمارے بیان کردہ مفہوم کو لازمًا اپنے ضمن میں لیئے ہوئے ہے۔ یعنی وہ آیات جو کتاب کی اصل بنیاد قرار دی گئی ہیں اور جنکی طرف متشابہات کو لوٹایا جاتا ہے۔ یعنی متشابہات کے معانی کی تعیین کے لیئے ان آیات کو معیار اور کسوٹی بنایا جاتا ہے تشابہ کی صفت جو پورے قرآن میں پائی جاتی ہے اور جس کا ذکر باری تعالیٰ نے ان الفاظ میں فرمایا۔ (کِتَابًا مُتَشَابِھًا) تو اس سے مراد وہ مماثلت ہے جو آیات میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس سے اس بات کی بھی نفی کرنا مقصود ہے کہ قرآنی آیات اختلافِ بیان اور تضادات کے نقائص سے پاک ہیں۔ رہ گئے وہ متشابہات جو قرآن کے بعض حصوں کے ساتھ مختص ہیں تو ہم نے ان کے متعلق سلف کے اقوال کا تذکرہ کر دیا ہے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ محکم سے مراد ناسخ اور متشابہ سے مراد منسوخ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ محکم اور متشابہ کی ایک قسم ہے اس لیئے کہ حضرت ابن عباس نے اس بات کی نفی نہیں کی کہ محکم اور متشابہ کی ان کے علاوہ اور صورتیں نہیں ہیں۔ اس بات کی گنجائش ہے کہ ناسخ کو محکم کا نام دیا جائے اس لیئے کہ اس کا حکم اپنی جگہ باقی رہتا ہے اور عرب کے لوگ مضبوط اور پائیدار عمارت کو محکم کے نام سے پکارتے ہیں اسی طرح مضبوط لڑی والے ہار کو بھی محکم کا نام دیا جاتا ہے۔ جسے کھولنا ممکن نہ ہو اس لیئے ناسخ کو بھی محکم کا نام دینا درست ہے اس لیئے کہ ناسخ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں ثبات اور بقاء کی صفت پائی جاتی ہے۔ دوسری طرف منسوخ کو متشابہ کہنا بھی درست ہے کیونکہ وہ تلاوت میں محکم کے مماثل ہوتا ہے لیکن ثبوت حکم میں اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اس بنا پر تلاوت کرنے والے کے لیئے اس کا حکم ثابت اور نسخ کے لحاظ سے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اس حیثیت سے منسوخ کو متشابہ کہنا درست ہے۔

جس شخص نے یہ کہا ہے کہ محکم وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار ہو، چونکہ سامع کے نزدیک الفاظ کی تکرار کی حکمت کی وجہ میں اشتباہ ہوتا ہے۔ اس جہت سے آیت متشابہ بن جاتی ہے۔ اس سبب کا اطلاق ان تمام مقامات پر ہو سکتا ہے جہاں سامع پر حکمت کی وجہ میں اشتباہ پیدا ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ خود اس وجہ سے آگاہ ہو جائے اور اس کی حکمت کا مفہوم اس کے ذہن میں واضح ہو جائے۔ اس وقت تک ایسی آیت پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ دوسری طرف جن آیات میں سامع کے لیئے وجہِ حکمت میں اشتباہ نہ ہو تو وہ اس قائل کے قول کے مطابق محکم ہوں گی جن میں کسی تشابہ کی گنجائش نہیں۔ اس قائل کے قول میں بیان کردہ مفہوم بھی محکم اور متشابہ کی ایک صورت ہے اور اس پر ان اسماء کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے ایک روایت ہے کہ محکم وہ ہے جس کی

تاویل اور تفسیر کی تعیین کا علم ہو جائے اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل وتفسیر کی تعیین کا علم نہ ہو سکے مثلاً قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ السَّاعَةِ اَیَّانَ مُرْسَاھَا۔ یہ لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا) یا اس قسم کی اور آیات، ایسی آیات پر محکم اور متشابہ کے اسم کا اطلاق درست ہے۔ اس لیے کہ جس چیز کے وقت اور مفہوم کا علم ہو جائے اس میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہتا اور اس کا بیان محکم ہوتا ہے اور جس چیز کے وقت، معنی اور تاویل کا علم نہ ہو، سامع کے نزدیک وہ اشتباہ کی حامل ہوتی ہے۔ اس لیے اس پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہوتا ہے۔ آیت میں وارد الفاظ میں روایت شدہ ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔ اگر یہ احتمالات موجود نہ ہوتے تو سلف سے مروی تاویلات کا ذکر نہ ہوتا۔

ہم نے اہل علم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محکم وہ لفظ ہے جس میں صرف ایک معنی کا احتمال ہو اور متشابہ وہ لفظ ہے۔ جس میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہو تو یہ ان وجوہ میں سے ایک ہے جو ان الفاظ میں بطور احتمال موجود ہیں۔ اس لیے کہ اس قسم کے محکم کو اس کی دلالت کی مضبوطی اور اس کے معنی کے وضوح اور ظہور کی بنا پر محکم کہا جاتا ہے جبکہ متشابہ کو اس بنا پر متشابہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک لحاظ سے محکم کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور اس محکم کے معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے لحاظ سے وہ ایسی چیز کے مشابہ ہوتا ہے جس کا معانی محکم کے معنی کے خلاف ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کا نام متشابہ رکھا گیا ہے۔ جب محکم اور متشابہ پر ان تمام معانی کا پے درپے ورود ہوتا ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اب ہمیں قول باری (مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں) کے معنی ومراد جاننے کی ضرورت پیش آگئی ہے۔ اگرچہ ہمیں اس آیت کے مضمون اور مفہوم میں موجود بات کا علم ہے اور وہ یہ کہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانا اور اسے محکم کے معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ نہ کہ اس کے مخالف معنی پر محمول کرنا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم آیات کی صفت یہ بیان کی کہ (هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ) اور "اُم" وہ ہے جس سے ایک چیز کی ابتدا ہو اور وہ چیز اسی کی طرف لوٹ کر آئے۔ اس لیے اس کا نام "اُم" رکھا گیا۔ اس لیے اس لفظ کا اقتضاء یہ ہو گیا کہ متشابہ کی بنیاد محکم پر رکھی جائے اور اسے محکم کیطرف ہی لوٹایا جائے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مفہوم کی تاکید اپنے اس قول سے کردی کہ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِيْلِهٖ) اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق یہ حکم

لگا دیا جو متشابہ کو محکم پر محمول کیئے بغیر اس کے پیچھے پڑ جاتا ہے کہ اس کے دل میں کجی اور ٹیڑھ ہے اور ہمیں یہ بتا دیا کہ ایسا شخص فتنے کا متلاشی ہوتا ہے جس سے یہاں کفر اور گمراہی مراد ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے۔ (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ، اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی بڑھ کر جرم ہے) یعنی فتنہ سے مراد کفر ہے ——— واللہ اعلم۔

اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ متشابہ کے درپے ہونے والا اور اسے محکم کے مخالف معنی پر محمول کرنے والا دراصل اپنے دل میں زیغ لیئے ہوئے ہے۔ یعنی راہِ حق سے ہٹ کر دوسروں کو متشابہ کے واسطے سے کفر و ضلال کی طرف دعوت دینے والا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں مذکور متشابہ سے مراد وہ لفظ ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور جسے محکم کی طرف لوٹانا اور اس کے معنی پر محمول کرنا واجب ہو۔ پھر ہم نے ان معانی پر غور کیا جو متشابہ پر آگے پیچھے وارد ہوتے ہیں اور جن کا ہم نے متشابہ کی اقسام بیان کرتے وقت ان حضرات کے اقوال کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ جو ان معانی کے قائلین ہیں جن میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔

اس غور و فکر سے ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ جو اہلِ علم محکم اور متشابہ کے ناسخ اور منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کا قول اس حد تک درست ہے کہ اگر ان دونوں کے نزول کی تاریخیں معلوم ہوں تو ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے کے لیئے کوئی اشتباہ نہیں ہوگا اور اسے یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ منسوخ کا حکم متروک اور ناسخ کا حکم ثابت اور قائم ہے۔ اس طرح ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے سامع پر ان کے حکموں کے متعلق کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔ جن میں نسخ کے علاوہ اور کسی چیز کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر ان کی تاریخوں کا علم نہ ہونے کی بنا پر سامع کے لیئے اشتباہ پیدا ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں ایک لفظ کا دوسرے کی بہ نسبت محکم یا متشابہ ہونا اس وجہ سے اولیٰ قرار نہ دیا جا سکے کہ دونوں لفظوں میں سے ہر ایک کے اندر ناسخ اور منسوخ بننے کا احتمال ہے تو اس صورت میں درج بالا قول کو اس قولِ باری (مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہوگا بلکہ یہ قول بے معنی ہو جائے گا۔

جو اہلِ علم اس بات کے قائل ہیں کہ محکم وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار ہو تو اس قول کا بھی زیرِ بحث آیت کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیئے کہ تکرار کی صورت میں اسے محکم کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ بلکہ اس پر عقلی طور پر غور و فکر کی ضرورت ہوگی اور یہ کہ لغوی طور پر اسے اس معنی پر محمول کرنے کا کہاں تک جواز ہو سکتا ہے۔ اس طرح یہ قول بھی زیر بحث آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے کہ محکم وہ ہے جس کے وقت اور اس کی تعیین کا علم ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل کی تعیین کا علم نہ ہو مثلاً قیامت کا معاملہ یا صغیرہ گناہوں کی بات، جن کے متعلق ہمیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے صاف

جواب ہے کہ اس دنیا میں ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا۔

اس طرح یہ قول بھی اس آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے۔ اس لیئے کہ ہم اس صورت میں بھی متشابہ کو محکم کی طرف لوٹا کر اس کے معنی کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لیئے محکم اور متشابہ کی اقسام کے سلسلے میں ایک کی بنیاد دوسرے پر رکھنے اور اس کے معنی پر محمول کرنے کے وجوب کے متعلق ہمارے بیان کردہ وجوہ میں سے صرف آخری وجہ باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ متشابہ وہ لفظ ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اس لیئے اسے محکم پر محمول کرنا واجب ہے جس میں ایسا احتمال نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لفظ میں کوئی اشتراک ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی نظائر ہم نے اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر دیئے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کی آگے دو قسمیں ہیں عقلیات اور سمعیات۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم نے محکم اور متشابہ کے سلسلے میں سلف سے جو اقوال نقل کیئے ہیں الفاظ میں ان کا احتمال ممتنع ہے۔ ہم نے الفاظ میں ان معانی کے احتمال کی وجوہات بیان کر دی ہیں۔ نیز متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے وجوب کی آخری وجہ جو بیان کی گئی ہے۔ اس کے درست ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ کیونکہ متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے باقی ماندہ تمام وجوہ ہمارے بیان کی روشنی میں ممکن نہیں رہے بلکہ ان کا امکان ممتنع ہو چکا ہے۔ پھر قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا) کے معنی یہ ہیں کہ تمام متشابہات کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، یعنی کوئی بھی اس کے سوا تمام متشابہات کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس بات کی نفی کر دی کہ ہمارا علم تمام آیات متشابہات کے معانی کا احاطہ کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوئی کہ ہمیں بعض آیات متشابہات کے معانی کا اس بنا پر علم ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان معانی پر دلالت قائم کر دی گئی ہے۔

جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت ادراک میں نہیں آسکتی الّا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے) اس لیئے کہ آیت زیر بحث کے مفہوم میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہم بعض آیات متشابہات کے معانی کا علم انہیں محکمات کی طرف لوٹا کر اور ان پر محمول کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ البتہ یہ بات محال ہے متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو رہی ہو۔ نیز یہ کہ ہم متشابہ کے علم اور اس کی معرفت تک پہنچ نہیں سکتے اس لیئے مناسب ہے کہ قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) کو بعض متشابہات کے متعلق وقوع علم کی نفی کرنے والا قرار نہ دیا جائے۔ جن متشابہات کے متعلق ہمارے علم کی رسائی کا کوئی جواز نہیں ان میں سے ایک قیامت آنے کا وقت ہے اور دوسرا صغیرہ گناہوں کا معاملہ ہے۔ بعض اہل علم اس بات

کے جواز کے قائل ہیں کہ شریعت میں ایک ایسا مجمل لفظ وارد ہو جائے جو تفصیل و بیان کا متقاضی ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے بالکل ہی بیان نہ کیا جائے، اس صورت میں یہ مجمل لفظ اس متشابہ کے حکم میں ہو گا جس کے حقیقی معنی تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

راسخون فی العلم کی تفسیر میں اختلافِ رائے

اہلِ علم کا، قولِ باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کے نزدیک فقرہ (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) پر مکمل ہوتا ہے۔ اور اس میں واقع حرف واؤ جمع کے لیے ہے مثلاً آپ کہیں کہ لَقِيتُ زَيْدًا وَعَمْرًا" (میں نے زید اور عمر کو دیکھا) یا اس قسم کے دوسرے فقرات۔ بعض کے نزدیک فقرہ (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) پر ختم ہو جاتا ہے اور بعد میں آنے والا حرف واؤ اگلے خطاب کی ابتدا کے لیے ہے اور اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلے قول کے قائلین کے نزدیک راسخین فی العلم بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں تمام کا نہیں۔ حضرت عائشہ اور حسن بصری سے اس قسم کی روایت ہے۔

ابنِ ابی نجیح کی روایت کے مطابق قولِ باری (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) کی تفسیر میں، مجاہد نے کہا ہے کہ زیغ سے مراد شک ہے۔ (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) یعنی شبہات کی تلاش میں جن کا تعلق ان کی ہلاکت سے ہے۔ لیکن علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے اس کے معنی سے واقف ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے مروی ہے کہ جملے کے الفاظ کی ترتیب اس طرح ہے۔ "وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" حضرت عمر بن عبد العزیز سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آیت کا مفہوم کچھ اس طرح ہے "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَهُ قَائِلِينَ آمَنَّا بِهِ" (متشابہ کی تاویل یعنی حقیقی معنی کا علم صرف اللہ کو ہے اور علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے بھی فی الجملہ اس کا علم رکھتے ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے) ربیع بن انس سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ لفظ جس احتمال کا متقاضی ہے اس کی بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہونی چاہیئے کہ تمام متشابہات کے معانی کا علم تو صرف اللہ کو ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

تاہم علم میں رسوخ رکھنے والے بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں۔ اور اپنی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے، یہ سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔ یعنی ایسے متشابہات جن کے معانی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے دلالت قائم کر دی گئی ہے۔ کہ ان کی بنیاد محکمات پر رکھ کر انہیں ان کی طرف لوٹاؤ۔ اور وہ متشابہات بھی جن کے معانی تک ہمارے علم کی رسائی کا کوئی وسیلہ نہیں بنایا گیا۔ مثلاً وہ باتیں جن کی طرف ہم پچھلے سطور میں

اشارے کر آئے ہیں جب راسخین فی العلم کو بعض متشابہ کا علم ہو جاتا ہے اور بعض کا نہیں ہوتا تو وہ کہتے ہیں کہ ہم سب پر ایمان لاتے ہیں یہ تمام کے تمام ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کا علم اس وجہ سے نہیں دیا اور ہم سے انہیں مخفی رکھا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری بھلائی اور ہمارے دین اور دنیا کی بھلائی مضمر ہے۔ دوسری طرف جن متشابہات کا اس نے ہمیں علم دے دیا وہ بھی اس بنا پر دیا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری مصلحت پوشیدہ ہے۔ اس طرح راسخین فی العلم تمام کی تمام آیات متشابہات کی صحت کا اعتراف کرتے اور سب کی تعریف کرتے ہیں۔ خواہ ان میں سے بعض کا انہیں علم ہو گیا ہو یا بعض کا نہ ہوا ہو۔

بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ صرف ایک ہی صورت درست ہے وہ یہ کہ کلام کی انتہا قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) پر ہو جائے۔ اور واؤ کو استقبال کے معنی میں لیا جائے، جمع کے معنی میں نہ لیا جائے، اس لیئے کہ اگر واؤ جمع کے لیئے ہوتا تو کلام باری یوں ہوتا "وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" واؤ کا از سرِ نو ذکر خبر کے از سرِ نو ذکر کی بنا پر ہوتا۔ جو لوگ پہلے قول کے قائل ہیں یعنی فقرے کی انتہا (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) پر کرتے اور واؤ کو جمع کے معنی میں لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ لغت میں ایسا استعمال جائز ہے۔

قرآن مجید میں بھی اس کی مثال موجود ہے۔ تقسیم فئ (زکوٰۃ کے سوا بیت المال کی آمدنی کے دیگر ذرائع مثلاً مال غنیمت، خراج اور جزیہ وغیرہ) کے سلسلے میں قول باری ہے (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ جو کچھ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئ دلوا دے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے۔ اور رسول کا اور رسول کے عزیزوں کا، اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا) تا قول باری (إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ، بے شک اللہ سزا دینے میں بڑا سخت ہے) پھر اس کے بعد تفصیل آئی اور ان لوگوں کا نام لیا گیا جو اس فئ کے مستحق تھے فرمایا (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا۔ ان حاجت مند مہاجروں کا خاص طور پر یہ حق ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضامندی کے طلب گار ہیں) تا قول باری (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ، اور ان لوگوں کا بھی حق ہے جو ان کے بعد آئے) یہ لوگ بھی لامحالہ پہلوں کی طرح فئ کے استحقاق میں داخل ہیں اور اس میں مذکورہ حرف واؤ جمع کے معنی دیتا ہے۔

پھر ارشاد ہوا (یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِیْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِیْمَانِ،
اور وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی، جو ایمان لانے
میں ہم سے سبقت کر گئے ہیں) معنی کے لحاظ سے یہ فقرہ یوں ہوگا "قائلین ربنا اغفرلنا ....
(یہ کہتے ہوئے کہ اے ہمارے پروردگار! ....) ٹھیک اسی طرح قول باری (وَالرّٰسِخُوْنَ فِی
الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ) بھی ہے اور فقرے کے معنی یہ ہوں گے:" علم میں رسوخ رکھنے والے ایسی آیات متشابہات
کی تفسیر و تاویل کا علم رکھتے ہیں جن کے معانی تک رسائی کے لیئے دلالت قائم کر دی گئی ہے، ساتھ ساتھ وہ
بھی کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم ان سب پر ایمان لے آئے" اس بنا پر ان کا ماقبل پر عطف ہوگا
اور وہ ماقبل کے حکم میں شامل اور داخل ہوں گے۔

عربی شعر میں بھی اس کی مثال موجود ہے یزید بن مفرغ حمیری کا شعر ہے

وشریت بردًا لیتنی ۔۔۔ من بعد برد کنت ھامه

فالریح تبکی شجوه ۔۔۔ والبرق یلمع فی الغمامه

میں نے ایک دھاری دار چادر خریدی کاش! کہ سردی گذر جانے کے بعد میں اس کے استعمال کا ارادہ
کر سکتا۔ سردی گذر گئی اور اب موسم بہار کی ہوا اس کی یاد میں غم کے آنسو بہاتی ہے اور بجلی بادلوں میں چمکتی ہے۔
(موسم سرما کے بعد بہار کی آمد آمد ہے، معنی یہ ہیں کہ بجلی بادل میں چمک کر اپنے غم کے آنسو بہا رہی ہے۔ جب
لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں آیت
کی دلالت کی موافقت میں اسے محمول کیا جائے اور اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ راسخین فی العلم متشابہ
کو محکم کی طرف لوٹا کر اور اس کے معنی پر محکم کے ذریعے استدلال کر کے اس کی تاویل و تفسیر کا علم حاصل کر لیتے
ہیں۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو واؤ کے حقیقی معنی جمع کے ہیں اس لیئے اسے اسی معنی پر محمول کرنا واجب
ہے۔ یہی اس کا مقتضیٰ ہے۔ ابتداء کے معنی پر کسی دلالت کے بغیر یہ محمول نہیں ہو سکتا اور ہمارے پاس کوئی
ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے پھیر دینا ضروری قرار دے۔ اس لیئے اسے جمع
کے معنی میں استعمال کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب محکم کے استعمال کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے معنی کے ساتھ مقید کر دیا گیا جس
کی بنا پر یہ گنجائش پیدا ہو گئی کہ ہر باطل پرست عقل کے استعمال کا دعویدار بن سکتا ہے تو ایسی صورت میں محکم سے
استدلال کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ محکم کا استعمال اس معنی کے ساتھ مقید
ہے۔ جو اہلِ عقول کے درمیان متعارف ہو۔ اس صورت میں لفظ اس معنی کے مطابق ہوگا۔ جس سے اہلِ لغت

کے عقلاء متعارف ہوں اور اس میں عقل سے کام لینے میں مقدمات و قضایا کی ضرورت نہ پڑے بلکہ سننے والے کو اس کے معنی مراد کا علم اس طریقے پر ہو جائے جو عقلاء کے عقول میں ثابت اور درست ہے نہ کہ اس طریقے پر جو لوگوں کی فاسد عادتوں میں پایا جاتا ہے جن پر یہ عمل پیرا ہوتے ہیں۔ جب یہ باتیں پائی جائیں گی تو پھر یہ محکم ہوگا جس کے معنی میں اس کے لفظ کے ساتھ مقتضی اور حقیقت کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں ہوگا۔ رہ گئیں فاسد عادتیں تو محکم کے معنی کے سلسلے میں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کی کس طرح پیروی کرتے ہیں کیا اس کی کوئی مثال موجود ہے؟ تو جواب میں کہا جائے گا اس کی مثال ربیع بن انس کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ اس آیت کا نزول وفد نجران کے متعلق تھا۔ جب عیسائیوں کا یہ وفد مدینے آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بحث و مباحثہ کرنے لگا تو دوران بحث انہوں نے پوچھا کہ آیا عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ اور اس کی روح نہیں ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا "کیوں نہیں؟" اس پر انہوں نے کہا بس ہمارے لیئے اتنا ہی کافی ہے۔ (یعنی آپ ہماری بات مان گئے۔) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ)

پھر یہ آیت نازل ہوئی (اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ۔ اللہ کے نزدیک عیسیٰؑ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے۔ اللہ نے اسے مٹی سے پیدا کیا پھر اس سے کہا ہو جا، وہ ہو گیا) یہاں نجرانی عیسائیوں نے "کلمۃ اللہ" کے قول کو اس مفہوم کی طرف موڑ دیا جو ان کے عقیدے اور قول کے مطابق تھا یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات (نعوذ باللہ) اللہ کی ذات کی طرح قدیم ہے اور اس کی روح ہے۔ انہوں نے اس لفظ "کلمۃ اللہ" سے یہ مراد لیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا جز ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ ان کی ذات بھی روح انسان کی طرح قدیم ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ "کلمۃ اللہ" سے یہ مراد لیا تھا کہ انبیائے متقدمین نے ان کی بشارت دی تھی۔ بشارت کی قدامت کی بنا پر انہیں کلمۃ اللہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

اللہ نے انہیں "اپنی روح" کا نام اس لیئے دیا کہ انہیں مذکر کے بغیر یعنی بن باپ کے پیدا کیا تھا۔ حضرت جبریل کو حکم ملا تھا جس کے تحت انہوں نے حضرت مریم کے گریبان میں پھونک مار دی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں شرف عطا کرنے کے لیئے ان کی نسبت اپنی ذات کی طرف کر دی جس طرح "بیت اللہ" "سماء اللہ" اور "ارض اللہ" میں اللہ کی طرف نسبتیں ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو "روح اللہ" اسی طرح کہا گیا ہے جس طرح قرآن کو روح کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَكَذٰلِكَ

اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا۔ اور اس طرح ہم نے آپ کی طرف وحی کی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے) قرآن مجید کو اس وجہ سے روح کے نام سے موسوم کیا کہ اس میں لوگوں کے دینی امور میں ان کی زندگی کا سامان مہیا کر دیا گیا ہے۔ لیکن اہلِ زیغ اور کج رو انسانوں نے اپنے فاسد مذاہب اور کفر و ضلال کے عقائد کے اثبات کے لیئے اسے استعمال کیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ اہلِ زیغ جو متشابہات کے پیرو کار ہیں ان کا تعلق خوارج کے فرقہ حروریہ اور سبائیہ (ابن سبا کے پیرو کار) سے ہے۔

کفّار کے مغلوب ہونے کی پیش گوئی۔

قولِ باری ہے۔ (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَتُغْلَبُوْنَ وَتُحْشَرُوْنَ اِلٰى جَهَنَّمَ، آپ کافروں سے کہہ دیجیئے کہ تم عنقریب مغلوب کر لیئے جاؤ گے اور جہنم کی طرف ہانکے جاؤ گے) حضرت ابنِ عباسؓ، قتادہ اور ابنِ اسحاق سے مروی ہے کہ جب بدر کے معرکے میں قریش پر تباہی آئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوقِ قینقاع میں یہود کو جمع کر کے انہیں اسلام کی دعوت دی اور انکار کی صورت میں انہیں اس انتقامِ خداوندی سے ڈرایا جس کا ظہور قریش پر ہو چکا تھا۔ یہود نے اسلام لانے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ ہم قریش کی طرح نہیں ہیں۔ وہ تو ناتجربہ کار اور بدھو قسم کے لوگ تھے، انہیں جنگ کا کوئی تجربہ نہیں تھا اگر ہم سے پنجہ آزمائی کرو گے تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ ہم مردِ میدان ہیں اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس میں کافروں پر مسلمانوں کے غلبہ کی خبر دی گئی تھی اور بعد میں اس کے مطابق واقعات پیش آئے۔ ان کے متعلق یہ کہا نہیں جا سکتا کہ یہ اتفاقیہ طور پر پیش آ گئے اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کے متعلق پیش گوئیاں کی تھیں جو تمام کی تمام سچی ثابت ہوئیں کسی واقعہ میں کوئی تخلف نہیں ہوا۔ اس سلسلے میں اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب اللہ کی طرف سے تھیں جو عالم الغیوب ہے۔ اس لیئے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت نہیں کہ مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کی خبر دے اور پھر یہ واقعات اتفاقیہ طور پر اسی طرح پیش آ جائیں جس طرح اس نے ان کی خبر دی تھی اور اس میں کوئی تخلف نہ ہو۔

قولِ باری ہے (قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ فِيْ فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا، فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ تمہارے لیئے ان دو گروہوں میں بڑی نشانی تھی جن کا آمنا سامنا ہوا تھا، ایک گروہ اللہ کے راستے میں قتال کر رہا تھا تا آخر آیت۔ حضرت ابنِ مسعودؓ اور حسن بصری سے مروی ہے کہ یہ خطاب اہلِ ایمان کو ہے۔ اور مسلمان ہی وہ گروہ تھے جو اپنی آنکھوں سے کافروں کو اپنے سے دوچند دیکھ رہے تھے۔ کافروں کو

اگرچہ وہ اپنی تعداد سے دوگنا دیکھ رہے تھے لیکن کافر درحقیقت مسلمانوں کے مقابلے میں تین گنا تھے کیونکہ ان کی تعداد ایک ہزار تھی اور مسلمانوں کی تعداد کچھ اوپر تین سو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دینے کے لیئے کافروں کی تعداد ان کی نظروں میں کم کرکے دکھائی۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قولِ باری (قَدْ كَانَ لَكُمْ) میں کافروں سے خطاب ہے جن کے ذکر کے ساتھ سلسلۂ کلام کی ان الفاظ میں ابتدا کی گئی تھی (قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا سَتُغْلَبُوْنَ وَتُحْشَرُوْنَ اِلٰى جَهَنَّمَ) اور قولِ باری (قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ) اس پر معطوف اور اس کا تتمہ ہے۔ معنی یہ ہوں گے کہ کافروں نے مسلمانوں کو اپنے سے دوچند دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں ظاہری طور پر اسی طرح دکھایا تاکہ ان کے دلوں میں بزدلی پیدا ہو جائے اور ان پر خوف طاری ہو جائے جس کی وجہ سے ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی پوزیشن اور زیادہ مضبوط ہو جائے۔ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی نصرت اور کافروں کو پسپائی کی طرف دھکیل دینے کا یہ ایک طریقہ تھا۔

اس آیت میں دو طرح سے حضور صلی اللہ علیہ کی نبوت کی صحت و صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اوّل، ایسے گروہ کا جس کی تعداد بھی تھوڑی تھی اور جس کے پاس سامانِ جنگ بھی برائے نام تھا ایک بڑی تعداد والے گروہ پر غالب آجانا جس کے پاس سامانِ جنگ کی کوئی کمی نہیں تھی۔ یہ بات خلافِ عادت تھی اور یہ سب اس وجہ سے وقوع پذیر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو مسلمانوں کی مدد کے لیئے بھیج دیا تھا، دوم۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے وعدہ کیا تھا کہ انہیں قریش کے تجارتی قافلے اور لشکرِ قریش میں سے ایک مل جائے گا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے اور فتح مندی حاصل کرنے سے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ اور یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ پھر وہی ہوا جس کا اللہ نے وعدہ کیا اور جس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی

مرغوباتِ نفس کیسے خوش آئند ہیں

قولِ باری ہے (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ، لوگوں کے لیئے مرغوباتِ نفس بڑی خوش آئند بنا دی گئی ہیں) حسن بصری کا قول ہے کہ شیطان نے انہیں خوش آئند بنایا ہے۔ اس لیئے کہ ان مرغوبات کی ان کے خالق نے جتنی مذمت کی ہے کسی اور نے اتنی مذمت نہیں کی۔ بعض دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے اس طرح خوش آئند بنا دیا کہ انسانوں کی طبیعتوں میں ان کے حصول کے لیئے ایک دوسرے سے الجھنے کا جذبہ رکھ دیا۔ جس طرح کہ قولِ باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِيْنَةً لَّهَا، ہم نے زمین پر پائی جانے

والی تمام اشیاء کو زمین کی زینت بنادی ہے) بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مرغوبات میں سے جو اچھی ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے اور جو بُری ہیں انہیں شیطان نے خوش آیند بنایا ہے۔

انبیاء اور داعیانِ حق کا قاتل سب سے بڑا مجرم ہوگا

قولِ باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْفُرُوْنَ بِاٰیٰتِ اللّٰہِ وَیَقْتُلُوْنَ النَّبِیّٖنَ بِغَیْرِ حَقٍّ وَّ یَقْتُلُوْنَ الَّذِیْنَ یَاْمُرُوْنَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ، جو لوگ اللہ کے احکام و ہدایات کو ماننے سے انکار کرتے ہیں اور اس کے پیغمبروں کو ناحق قتل کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی جان کے درپے ہو جاتے ہیں جو خلقِ خدا میں عدل اور راستی کا حکم دینے کے لیئے اٹھیں، ان کو دردناک سزا کی خوشخبری سنا دو) حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ قیامت کے دن کس شخص کی سزا سب سے زیادہ سخت ہو گی؟ آپ نے فرمایا (رجل قتل نبیا اور جل امر بمعروف ونھی عن منکر، اس شخص کی سزا سب سے سخت ہو گی جس نے کسی نبی کو یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے شخص کو قتل کیا ہو گا) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ پھر فرمایا " ابو عبیدہ! بنی اسرائیل نے دن کے اوّل حصے میں اچانک حملہ کر کے تینتالیس انبیاء کو بیک وقت قتل کر دیا تھا، پھر بنی اسرائیل میں سے ایک سو بارہ عابد و زاہد لوگ میدان میں آگئے اور انہوں نے ان قاتلین کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ شروع کر دی۔ شام ہوتے ہوتے یہ تمام لوگ موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے یہ سب کچھ ایک دن میں ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان ہی لوگوں کا ذکر کیا ہے۔

اس آیت میں قتل کے خوف کے باوجود غلط اور ناجائز بات کی تردید کا جواز موجود ہے۔ یہ ایسا اونچا مقام ہے جس کے لیئے اللہ کی طرف سے اجرِ جزیل کا استحقاق ہو جاتا ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے کہ جب انہوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ حضرت ابو سعید خدریؓ اور دوسرے حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے اس قول کی روایت کی ہے کہ (افضل الجھاد کلمۃ حق عند سلطان جائر، ظالم حاکم یا سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا افضل جہاد ہے) ایک روایت میں ہے کہ وہ جس کی وجہ سے اسے جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے"۔ امام ابو حنیفہ نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابنِ عباسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (افضل الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل تکلم بکلمۃ حق عند سلطان جائر فقتل، افضل شہید حمزہ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص جو کسی ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہدے اور پھر اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔)

عمرو بن عبید کا قول ہے کہ ہمیں بھلائی اور نیکی کے کاموں میں کسی ایسے کام کے بارے میں علم نہیں ہے جو عدل وانصاف قائم کرنے سے بڑھ کر افضل ہو جس پر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ) فرمایا حالانکہ اس سے پہلے جس چیز کی خبر دی گئی تھی اس کا تعلق ان کے اسلاف سے تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود کفار اپنے آباؤ اجداد کے قبیح افعال سے پوری طرح خوش اور ان پر رضامند تھے اس لیئے وعید کی خبر سنانے میں انہیں بھی ان کے ساتھ شامل کر گیا۔

اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ، تم اس سے پہلے اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے؟) یا (اَلَّذِيْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰهَ عَهِدَ اِلَيْنَا اَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُوْلٍ حَتّٰى يَاْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَاْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِيْ بِالْبَيِّنٰتِ وَبِالَّذِيْ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوْهُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ، جو لوگ کہتے ہیں" اللہ نے ہمیں ہدایت کر دی ہے کہ ہم کسی کو رسول تسلیم نہ کریں جب تک وہ ہمارے پاس ایسی قربانی نہ کرے جسے غیب سے آکر آگ کھالے۔" ان سے کہو" تمہارے پاس مجھ سے پہلے بہت سے رسول آچکے ہیں جو بہت سی روشن نشانیاں لائے تھے اور وہ نشانی بھی لائے تھے جس کا تم ذکر کرتے ہو۔ پھر اگر (ایمان لانے کے لیئے یہ شرط پیش کرتے ہیں) تم سچے ہو، تو ان رسولوں کو تم نے کیوں قتل کیا؟)

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو قتل کرنے کی نسبت ان کافروں کی طرف کر دی جو آیت میں مخاطب تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کے ان افعال قبیحہ پر راضی تھے اور ان سے اپنی محبت اور تعلق کا دم بھرتے تھے اس بناپر یہ بھی عذاب اور سزا کے استحقاق میں ان کے ساتھ اسی طرح شریک ہو گئے جس طرح انبیاء علیہم السلام کے قتل پر رضا کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک تھے۔

حضورؐ کی خصوصیات گذشتہ الہامی کتب میں تھیں

قولِ باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يُدْعَوْنَ اِلٰى كِتٰبِ اللّٰهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلّٰى فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُوْنَ، آپ نے دیکھا نہیں کہ جن لوگوں کو کتاب کے علم میں سے کچھ حصہ ملا ہے۔ ان کا حال کیا ہے؟ انہیں جب کتاب الٰہی کی طرف بلایا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان میں سے ایک فریق اس سے پہلو تہی کرتا ہے اور اس فیصلے کی طرف آنے سے منہ پھیر جاتا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس سے یہود مراد ہیں۔

انہیں تورات کی طرف بلایا گیا جو اللہ کی کتاب ہے جس میں دوسری تمام آسمانی کتابوں کی طرح حضور صلی اللہ علیہ کے متعلق بشارت موجود ہے۔ اللہ نے انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت اور صحت کے متعلق ان کتابوں میں موجود ہدایات کی موافقت کی طرف بلایا جس طرح کہ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا (قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، آپ کہہ دیجئے اگر تم سچے ہو تو تورات لاؤ اور پڑھو)

اہل کتاب کا ایک گروہ اس حکم سے روگردانی کر گیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ تورات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر موجود ہے۔ نیز آپ کی نبوت کی صحت کا بھی اس میں تذکرہ ہے۔ اگر اس گروہ کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تو یہ لوگ ہرگز اس حکم سے روگردانی نہ کرتے جس میں اپنی کتاب، تورات کی تلاوت کی دعوت دی گئی تھی۔ جبکہ دوسرا گروہ ایمان لے آیا اور آپ کی نبوت کی تصدیق بھی کر دی۔ اس لیئے کہ انہیں آپ کی نبوت کی صحت کا علم ہو گیا تھا اور انہوں نے تورات اور دوسری کتب الٰہیہ میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات اور خصوصیات کو آپ کی ذات میں دیکھ لیا تھا۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیئے کہ اگر یہ لوگ اپنی کتابوں میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات وخصوصیات اور صحتِ نبوت کی بنا پر آپ کے دعووں کی صداقت سے واقف نہ ہوتے تو ہرگز آپ سے روگردانی نہ کرتے بلکہ اپنی کتابوں میں مذکورہ باتوں کا فوراً حوالہ دیتے اور آپ کے دعووں کے بطلان کو واضح کرتے۔

لیکن جب انہوں نے آپ سے روگردانی کی اور آپ کی دعوت الی الاسلام پر لبیک نہیں کہا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سلسلے میں جو کچھ ان کی کتابوں میں ہے اس سے یہ اچھی طرح واقف ہیں۔ اس کی نظیر وہ چیلنج ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہلِ عرب کو دیا گیا تھا کہ قرآن جیسی ایک سورت بنا کر دکھائیں۔ اس چیلنج کے جواب میں انہوں نے اس سے روگردانی کرتے ہوئے جنگ و جدل اور لڑائی بھڑائی کا راستہ اختیار کر لیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ وہ قرآن جیسی ایک سورت پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ یا جس طرح اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو ان الفاظ میں دعوتِ مباہلہ دی تھی (فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ، آپ کہہ دیجئے کہ آجاؤ، ہم مل کر اپنے اور تمہارے بیٹوں اور اپنی اور تمہاری عورتوں کو بلائیں) تا قولِ باری (ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ، اور پھر ہم مباہلہ کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت ڈال دیں) اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ (لو حضروا وباھلوا لاضرم اللہ علیھم الوادی نارا ولم یرجعوا الی اھل ولا ولد، اگر یہ لوگ آجاتے اور مباہلہ کر لیتے تو اللہ تعالیٰ ان پر پوری وادی میں آگ بھڑکا دیتا اور پھر یہ لوگ اپنے بال بچوں کی طرف کبھی واپس نہ جا سکتے)۔

یہ تمام باتیں نبوت کے دلائل اور رسالت کی صحت کی نشانیاں شمار ہوتی ہیں۔ حسن اور قتادہ سے مروی

ہے کہ قولِ باری (یُدۡعَوۡنَ اِلٰی کِتَابِ اللّٰہِ) سے مراد قرآنِ مجید ہے اس لیئے کہ اس میں اصولِ دین وشرع اور سابقہ کتب سماویہ میں آپؐ کی صفات وخصوصیات کے بارے میں دی گئی بشارتوں کے متعلق جو کچھ مذکور ہے وہ تورات میں مذکورہ بیانات کے بالکل مطابق ہے۔ اس آیت میں کتاب اللہ کی طرف دعوت میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بات ہو اور یہ بتانا مقصود ہو کہ ان کا دین بھی اسلام ہی تھا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد بعض احکامِ شرع مثلاً حدود وغیرہ ہوں جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ایک دفعہ یہودیوں کے مدرسے میں تشریف لے گئے۔ آپؐ نے ان سے زانی کی سزا کے متعلق دریافت کیا۔ انہوں نے کوڑوں کا ذکر کیا نیز منہ کالا کرنے کی سزا بھی بتائی لیکن سنگسار کرنے کی سزا کو چھپا گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سلام کی موجودگی میں رجم کی آیت کے متعلق انہیں آگاہ کیا جب درج بالا ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں ان تمام باتوں کی طرف انہیں دعوت دی گئی ہو۔ اس میں اس کی دلالت موجود ہے کہ جو شخص اپنے فریقِ مقابل کو فیصلہ کر لینے کی دعوت دے تو اس پر اسے قبول کر لینا لازم ہوگا اس لیئے کہ یہ دعوت دراصل کتاب اللہ کی طرف دعوت ہے۔ اس کی نظیر بھی یہ قولِ باری ہے (وَاِذَا دُعُوۡۤا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖ لِیَحۡکُمَ بَیۡنَہُمۡ اِذَا فَرِیۡقٌ مِّنۡہُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ، اور جب انہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان کا ایک گروہ روگردانی کرنے لگتا ہے۔

صرف اللہ ہی مالک الملک ہے

قولِ باری ہے (قُلِ اللّٰہُمَّ مٰلِکَ الۡمُلۡکِ تُؤۡتِی الۡمُلۡکَ مَنۡ تَشَآءُ وَتَنۡزِعُ الۡمُلۡکَ مِمَّنۡ تَشَآءُ، آپ کہیئے خدایا! ملک کے مالک، تو جسے چاہتا ہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے حکومت چھین لیتا ہے) قولِ باری (مٰلِکَ الۡمُلۡکِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جس کا اللہ کے سوا اور کسی کو استحقاق نہیں اس لیئے کہ وہی ہر ملک کا یعنی سارے جہان کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت دونوں کے امور کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کا مالک ہے اور بندوں کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کا بھی وہی مالک ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہاں ملک سے مراد نبوت ہے۔ قولِ باری (تُؤۡتِی الۡمُلۡکَ مَنۡ تَشَآءُ) کی تفسیر میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ مال و دولت، خدم و

حشم اور ان جیسی چیزوں کی ملکیت مسلمانوں اور کافروں سب کو عطا کرتا ہے۔ دوم امت مسلمہ کے امور کی تدبیر اور ان کے متعلق حکمتِ عملی یہ چیز صرف عادل مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے۔ کافر اور فاسق اس سے محروم ہیں۔ امت کے امور کی تدبیر اور ان کے متعلق حکمت عملی کا تعلق اللہ کے اوامر اور نواہی سے ہے جن کے سلسلے میں کسی کافر اور فاسق پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح کفر اور فسق کے حامل افراد کو اہل ایمان کے متعلق حکمتِ عملی اختیار کرنے کا کام سپرد کرنا کسی طرح جائز ہی نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ، اور میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچ سکتا)

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ، کیا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم کے ساتھ اس کے رب کے بارے میں جھگڑا کیا تھا اس بنا پر کہ اللہ نے اسے حکومت عطا کی تھی) اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ کافروں کو بھی حکومت وسلطنت کی نعمت سے نوازتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے۔ کہ اگر کافر کو ملک دینے کی بات ہے تو اس سے مراد مال ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ملک یعنی نبوت عطا کرنا ہے۔ از روئے حکمت، امر اور نہی کے معاملے کی سپرداری جائز ہے۔

کافروں سے دوستی ممنوع ہے

قولِ باری ہے (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، اہلِ ایمان مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا ہمدرد نہ بنائیں) تا آخر آیت۔ اس میں کافروں کو دوست بنانے کی نہی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں وارد فعل (لَا يَتَّخِذ) مجزوم ہے اس لیے اس میں نہی کے معنی ہیں خبر کے معنی نہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مسلمانوں کو کافروں سے نرمی برتنے سے روک دیا ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے۔ (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ وہ تمہاری خرابی کے کسی موقعہ سے فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکتے) نیز قولِ باری ہے (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ، جو لوگ اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں۔ خواہ وہ لوگ ان کے باپ یا ان کے بیٹے ہی کیوں نہ ہوں) تا آخر آیت۔

نیز قولِ باری ہے (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، یاد آجانے کے بعد ظالم لوگوں

کے ساتھ مت بیٹھو) نیز قول باری ہے (فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖٓ اِنَّكُمْ اِذًا مِّثْلُهُمْ ، ان کے ساتھ نہ بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور گفتگو میں مصروف ہو جائیں ورنہ تم بھی ان کی طرح ہو جاؤ گے۔ نیز قول باری ہے (وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ، تم ظالموں کی طرف ہرگز نہ جھکو کہ پھر تمہیں جہنم کی آگ چھو جائے) نیز قول باری ہے (فَاَعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلّٰى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا ، اس شخص سے منہ پھیر لو جس نے ہماری یاد سے روگردانی کی اور دنیا کی زندگی کے سوا اور کچھ نہیں چاہا) نیز قول باری ہے (وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ ، اور جاہلوں سے منہ پھیر لیجیے) نیز قول باری ہے (يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ، اے نبی! کافروں اور منافقوں کے خلاف جہاد کیجیے اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آیئے) نیز ارشاد ہے۔ (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَاۗءَ ۘ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۗءُ بَعْضٍ ، اے ایمان والو! یہود و نصاریٰ کو اپنا ہمدرد و ہمساز نہ بناؤ، ان میں بعض، بعض کے ہمدرد و ہمساز ہیں) نیز ارشاد ہے (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ڏ لِنَفْتِنَهُمْ فِيْهِ ، اور ہرگز آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھیے ان چیزوں کی طرف جن سے ہم نے ان کے گروہوں کو متمتع کر رکھا ہے۔ ان کی آزمائش کے لیے کہ وہ محض دنیوی زندگی کی رونق ہے) ان آیات میں یہود و نصاریٰ اور کفار و منافقین کی مجالست اور ان کی دنیوی مال و دولت اور احوال و کوائف کی ظاہر بینی کی بنا پر ان سے نرم برتاؤ اور میل ملاپ سے پے در پے روکا گیا ہے۔ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر بنی المصطلق کے اونٹوں کے پاس سے ہوا جو اتنے موٹے اور فربہ تھے کہ فربہی کی بنا پر ان کا پیشاب ان کی رانوں پر خشک ہو گیا تھا۔ آپ نے اپنے کپڑے کا پلّو اپنے چہرے پر ڈال لیا اور وہاں سے گذر گئے ان پر نظر ڈالنا بھی گوارا نہیں کیا اسی لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ) نیز قول باری ہے۔ (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَاۗءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ ، اے ایمان والو! میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست اور ہمدرد نہ بناؤ کہ تم ان سے دوستی کا اظہار کرنے لگو

مسلمان کا گھر مشرک سے دور ہو

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرك، میں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ رہتا ہو) آپ سے وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا (لا ترائی ناراهما ، ان دونوں کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آتے) یعنی مسلمان کے لیے یہ لازم اور اس پر یہ واجب ہے کہ اس کا گھر مشرک کے گھر سے دور ہو، نیز فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم اقام بین

اظہارِ المشرکین، نہیں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جس نے مشرکوں کے درمیان سکونت اختیار کرلی ہو)
یہ آیتیں اور احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک مسلمان کافروں کے ساتھ اس وقت تک سختی اور بے رخی کے ساتھ پیش آئے اور نرمی اور ملاطفت سے کام نہ لے جب تک اس کی حالت ایسی نہ ہو جس میں اسے اپنی یا اپنے کسی عضو کے تلف ہو جانے یا سخت نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اسے اس قسم کا کوئی خطرہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں ان سے دوستی اور نرمی کا اظہار جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس طرزِ عمل کی صحت کا یقین اپنے دل میں پیدا نہ کرلے۔ ولایعنی دوستی، تعاون وغیرہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس شخص کا فعل اور طرزِ عمل پسندیدہ ہو، امداد، تعاون اور نگرانی کے ذریعے اس کے امور کی پوری پوری سرپرستی کی جائے۔ ایسا شخص معاون ومنصور کہلائے گا۔ قولِ باری ہے۔ (اَللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ، اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا ولی اور دوست ہے) اہلِ ایمان اس معنی میں اللہ کے دوست اور ولی ہیں کہ اللہ کی نصرت پوری طرح ان کے شاملِ حال رہتی ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے (اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰہِ لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ ، آگاہ رہو، اللہ کے اولیاء کو نہ تو کوئی خوف ہوگا اور نہ ہی وہ غمگین ہوں گے)۔

خطرے کی صورت میں جان بچانے کی رخصت ہے

قولِ باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰىةً ، ہاں یہ تمہیں معاف ہے کہ ان کے ظلم سے بچنے کے لیے تم بظاہر ایسا طرزِ عمل اختیار کرجاؤ) یعنی اگر تمہیں اپنی جان یا جسمانی اعضاء کے تلف ہوجانے کا خطرہ ہو اور پھر تم ان سے دوستی اور تعاون کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو ان کی چیرہ دستیوں سے بچالو تو اس میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ تم اس طرزِ عمل کی صحت کا اعتقاد اپنے دل میں پیدا نہ کرو۔ آیت کے الفاظ کے ظاہر کا بھی تقاضا ہے اور جمہور کا مسلک بھی یہی ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قولِ باری (لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ) کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ اپنے دینی معاملات میں کسی کافر کو اپنا دوست اور ولی یعنی سرپرست بنالے۔ قولِ باری (اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰىةً) کی تفسیر میں انہوں نے فرمایا کہ اس قاعدے سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ مسلمان اور کافر کے درمیان قرابت ہو اور پھر مسلمان اس رشتہ داری کی بنا پر اس کے ساتھ صلہ رحمی کرے، اس طرح تقیہ کا مفہوم قرابت کی بنا پر کافر کے ساتھ صلہ رحمی قرار دیا گیا۔ آیت میں بچاؤ کی خاطر اظہارِ کفر کے جواز کا اقتضاء موجود ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖٓ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ

یا اَیُّہَا، جو شخص اللہ پر ایمان لانے کے بعد کافر ہو جائے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے۔ درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ مستثنیٰ ہے)

ایسے مواقع پر جان بچانے کی رخصت ہے واجب وافضل نہیں،

ایسے مواقع پر بچاؤ کی خاطر اظہار کفر وغیرہ کی اجازت دراصل اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ یہ واجب نہیں ہے بلکہ اس کا ترک افضل ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص پر کافر ہو جانے کے لیے زبردستی کی جائے لیکن وہ ایمان پر ڈٹا رہے اور اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے تو اس کا درجہ اظہار کفر کرنے والے سے بڑھ کر ہوگا۔ مشرکین نے حضرت خبیب بن عدی کو پکڑ لیا تھا لیکن آپ نے تقیہ کا راستہ اختیار نہیں کیا تھا یہاں تک کہ شہید کر دیئے گئے۔ مسلمانوں کے نزدیک آپ کا درجہ حضرت عمارؓ بن یاسر سے بڑھ کر تھا۔ جنہوں نے یہ راستہ اختیار کرتے ہوئے اظہار کفر کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اظہار کفر کی صورت میں ان کے دل کی کیفیت کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے عرض کیا کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ "اگر یہ صورت دوبارہ پیش آجائے تو تم پھر یہی طرز عمل اختیار کر لینا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دراصل رخصت عطا کرنے کی بنا پر تھا۔

عزیمت رخصت سے افضل ہے

روایت ہے کہ مسیلمہ کذاب نے دو صحابیوں کو پکڑ لیا۔ ایک سے پوچھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رسالت کی گواہی دیتے ہو، انہوں نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا کہ تم میری رسالت کی گواہی دیتے ہو۔ انہوں نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ مسیلمہ نے انہیں جانے دیا، دوسرے صاحب کو بلا کر ان سے بھی سوالات کیئے۔ تو انہوں نے مسیلمہ کی رسالت کی گواہی دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ "میں بہرا ہوں" مسیلمہ نے اپنا سوال تین دفعہ دہرایا۔ انہوں نے تینوں دفعہ یہی جواب دیا، اس پر اس نے انہیں شہید کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا (اما ھذا المقتول فمضی علی صدقہ ویقینہ واخذ بفضیلتہ فھنیئاً لہ واما الاٰخر فقبل رخصۃ اللہ فلا تبعۃ علیہ، یہ کشتۂ راہ خدا اپنے صدق اور یقین پر ڈٹا رہا اور فضیلت کا سزاوار ٹھہرا، یہ مرتبہ اسے مبارک ہو۔ دوسرے شخص نے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ رخصت کو قبول کر لیا اس لیئے اس پر بھی گرفت نہیں) اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تقیہ کا راستہ رخصت ہے اور تقیہ کا اظہار نہ کرنا افضل ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسا عمل

جس میں دین کا اعزاز ہو اس کے لیئے اقدام کرتے ہوئے اپنی جان قربان کر دینا اس سے ہٹ کر رخصت پر عمل کرنے سے بہتر اور افضل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص دشمنوں کے خلاف اپنے آپ کو جہاد میں جھونک دے اور شہید ہو جاتے اس کا درجہ میدانِ جنگ سے پیچھے ہٹ کر اپنی جان بچا لینے والے سے بڑھ کر ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے شہادت حاصل کر لینے کے بعد شہیدوں کے احوال و کوائف بیان فرماتے ہیں اور انہیں زندہ نیز رزق پانے والے قرار دیا ہے۔ اسی طرح اللہ کے دین کے اظہار اور کفر کے عدم اظہار کے نتیجے میں جان دے دینا تقیہ کا راستہ اختیار کرنے سے افضل ہے۔ اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ مسلمان پر کافر کو کسی معاملے میں ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہوتی اور یہ کہ اگر کافر کا کوئی نابالغ بچہ ہو جو ماں کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان ہو تو اس کافر کو اس پر کوئی کسی قسم کی ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہوگی۔ نہ مالی تصرف وغیرہ میں اور نہ ہی نکاح کرانے میں۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذمی مسلمان کے فوجداری جرم کا اور مسلمان ذمی کے فوجداری جرم کا جرمانہ نہیں بھرے گا اس لیئے کہ اس بات کا تعلق ولایت، نصرت اور معونت سے ہے جو ان دونوں کے درمیان مفقود ہے۔

آل اور اہل ایک ہی چیز ہیں

قول باری ہے (وَآلَ اِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو) حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری سے مروی ہے کہ آلِ ابراہیم وہ اہلِ ایمان ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر قائم ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آلِ عمران سے مراد حضرت عیسٰی علیہ السلام ہیں اس لیئے کہ وہ حضرت مریمؑ کے بیٹے ہیں۔ جو عمران کی بیٹی تھیں۔ ایک قول ہے کہ آلِ عمران سے مراد آلِ ابراہیم ہی ہیں جس طرح کہ قولِ باری ہے (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جو ایک نسل سے پیدا ہوئے تھے۔) ان سے مراد حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ ہیں جو عمران کے بیٹے تھے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک لفظ آل اور لفظ اہل بیت دونوں کا مفہوم ایک ہے اس لیے اگر کوئی شخص فلاں کی آل کے لیئے وصیت کرتا ہے تو اس کی حیثیت وہی ہوگی جو فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کی ہے۔ اس لیئے یہ وصیت ان سب کے لیے ہوگی جو اس فلاں کے ساتھ دادا میں شریک ہو جاتے ہیں جس کی طرف یہ سب کے سب اپنے آباء کے واسطے سے منسوب ہوتے ہیں۔

اس لیے مثلاً آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی مفہوم ادا کرتے ہیں۔ البتہ اس سے یہ صورت خارج ہے کہ کوئی شخص ایسا ہو جس کی طرف آل منسوب ہو تو اس صورت میں اس سے مراد گھرانہ یا خاندان ہوگا جو اس کی طرف منسوب ہوگا۔ مثلاً ہم کہتے ہیں آلِ عباسؓ، آلِ

علیؓ وغیرہ تو اس سے مراد عباس اور علیؓ کی اولاد ہے جو اپنے آباء کی وساطت سے ان دونوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ معنی اس اصول پر مبنی ہے جو لوگوں میں متعارف و معتاد ہے۔ قولِ باری ہے (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ دین میں ایک دوسرے کی ہمنوائی اور مدد کے لحاظ سے یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جس طرح کہ قولِ باری ہے (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ، منافق مرد اور منافق عورتیں یہ سب ایک سلسلے کے لوگ ہیں) یعنی گمراہی اور ضلال پر اکھٹے ہونے کے لحاظ سے، پھر ارشاد ہوا (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، اہلِ ایمان مرد اور عورتیں ایک دوسرے کے دینی رفیق ہیں) یعنی ہدایت پر اکھٹے ہو جانے میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) ایک ہی نسل سے پیدا ہونے کے لحاظ سے اس لیئے کہ یہ سب حضرت آدمؑ، پھر حضرت نوحؑ اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔

نذر صرف اللہ کے لیے مانی جائے

قولِ باری ہے (إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ، جب عمران کی عورت کہہ رہی تھی کہ "میرے پروردگار! میں اس بچے کو جو میرے پیٹ میں ہے تیری نذر کرتی ہوں وہ تیرے ہی کام کے لیئے وقف ہوگا میری اس پیشکش کو قبول فرما" شعبی سے مروی ہے کہ (مُحَرَّرًا) سے مراد ہے "خالص تیری عبادت کے لیئے"۔ مجاہد کا قول ہے "تیری عبادت گاہ کی خدمت کے لیئے"۔ محمد بن جعفر بن الزبیر کا قول ہے "دنیوی امور سے آزاد صرف اللہ کی اطاعت و عبادت کے لیئے"۔ تحریر کے دو معنی ہیں اوّل آزاد کرنا یہ حریۃ، سے نکلا ہے۔ دوم تحریر کتاب جس کا مفہوم ہے "کتاب کو فساد اور اضطراب سے پاک رکھنا۔ عمران کی بیوی کا قول (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ، اگر اس سے ان کی مراد عبادت کے لیے مختص کرنا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ اس بچے کی پرورش اسی نہج پر کریں گی اور اسے صرف عبادت میں مشغول رکھیں گی اور کوئی دوسرا کام کرنے نہیں دیں گی۔ اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو عبادت گاہ کا خادم بنادیں گی یا دنیوی امور سے آزاد کر کے صرف اللہ کی اطاعت اور عبادت میں لگادیں گی ــــــ

تو یہ تمام معانی ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں اور یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ عمران کی بیوی نے لفظ (نَذَرْتُ، کہہ کر اللہ کے لیے نذر مانی تھی۔ پھر یہ دعا کی تھی (فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، میری اس پیش کش کو قبول فرما بے شک تو ہی سننے والا اور جاننے والا ہے) ہماری شریعت میں بھی اس قسم کی نذر درست ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ اپنے بیٹے کی پرورش اللہ تعالیٰ کی اطاعت

اور عبادت کے نہج پر کرے گا اور اسے اس کے سوا کسی اور کام میں نہیں لگائے گا اور یہ کہ اسے قرآن فقہ اور علوم دینیہ کی تعلیم دلائے گا۔ اس قسم کی نذر کی تمام صورتیں درست ہیں اس لیے کہ ان میں تقرب الی اللہ ہوتا ہے۔ عمران کی بیوی کا یہ قول (نَذَرْتُ لَكَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ایجاب کا مقتضی ہے اور یہ کہ جو شخص تقرب الی اللہ کی خاطر کوئی نذر مانے اسے پورا کرنا اس پر لازم ہے نیز یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ نذروں کا تعلق ذی رتبہ چیزوں اور آنے والے وقت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ تو معلوم ہے کہ عمران کی بیوی کا یہ قول (نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) ان کی اس مراد کو ظاہر کر رہا ہے کہ یہ سب کچھ بچے کی پیدائش کے بعد اور اس وقت کے آنے پر ہوگا۔ جب اس جیسے بچے کے لیے صرف اللہ کی عبادت کے لیے مختص ہو جانا درست ہوگا۔

نادیدہ چیز کی نذر ماننا جائز ہے

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجہول چیز کی نذر مان لینا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ عمران کی بیوی نے نذر تو مان لی تھی لیکن انہیں معلوم نہیں تھا کہ بچہ مذکر ہوگا یا مؤنث۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے پر اس کی تعلیم و تربیت اور اسے اپنے پاس رکھ لینے کے لحاظ سے ایک گونہ ولایت اور سرپرستی کا حق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر عمران کی بیوی کو یہ حق حاصل نہ ہوتا تو وہ اپنے بچے کے سلسلے میں اس قسم کی نذر نہ مانتیں۔

بچے کا نام ماں بھی رکھ سکتی ہے

نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے کا نام رکھنے کا حق حاصل ہے اور اس کا رکھا ہوا نام درست ہوگا۔ خواہ باپ نے نام نہ بھی رکھا ہو اس لیے کہ عمران کی بیوی نے یہ کہا تھا (وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ، اور میں نے اس کا نام مریم رکھا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے ماں کے رکھے ہوئے نام کو برقرار رکھا ہے۔

قول باری ہے (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ، اس لڑکی کو اس کے رب نے بہت عمدہ طریقے سے قبول کرلیا) اس سے مراد ــــــ واللہ اعلم ــــــ یہ ہے کہ عمران کی بیوی نے اس بچی کو بیت المقدس میں عبادت کے لیے مختص کرنے کی اخلاص نیت کے ساتھ جو نذر مانی تھی اللہ تعالیٰ نے اس کی نذر قبول کرتے ہوئے اپنی عبادت کے لیے اسے پسند کرلیا۔ اس سے پہلے اللہ نے کسی مؤنث کو اس معنی میں قبول نہیں کیا تھا۔

قولِ باری ہے (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ، اور زکریا کو اس کا سرپرست بنا دیا) اگر لفظ (كَفَلَهَا) کی قرأت حرف فاء کی تشدید کے بغیر کی جائے تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے ان کی ساری ذمہ داری اپنے سر لے لی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (انا وکافل الیتیم فی الجنۃ کھاتین ، میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں قریب قریب ہوں گے) آپ نے یہ فرما کر اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کیا آپ کی مراد یہ ہے کہ جو شخص یتیم کی ذمہ داری اپنے سر لے لے گا اسے یہ مرتبہ ملے گا۔ اگر اس لفظ کو حرف فاء کی تشدید کے ساتھ پڑھا جاتے تو معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کو مریمؑ کا کفیل بنا دیا اور انہیں ان کی ذمہ داری سونپ کر ان کی دیکھ بھال اور نگرانی کا حکم دے دیا۔ دونوں قرأتیں درست ہیں اور مجموعی طور پر معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کو حضرت مریمؑ کی کفالت سپرد کر دی اور آپ ان کے کفیل بن گئے۔

قولِ باری ہے (قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ، زکریا نے کہا "پروردگار! اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر") کسی چیز کو اس کی قیمت لیے بغیر کسی کی ملکیت میں دے دینا ہبہ کہلاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں " قد تواھبوا الامر بینھم " (لوگوں نے اس معاملے کو آپس میں ایک دوسرے کو ہبہ کر دیا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسے بطور مجاز ہبہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ اس میں ہبہ کا حقیقی معنی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کسی چیز کی تملیک موجود نہیں ہے۔ پیدا ہونے والا بچہ آزاد ہوتا ہے۔ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو خاص طور پر ایسا بیٹا دینے کا ارادہ فرمایا جو ان کی تمنا اور خواہش کے مطابق ہو۔ یعنی وہ اللہ کی عبادت کرے۔ ان کی نبوت کا وارث ہو۔ اور ان کے علم کا جانشین ہو تو اس پر لفظ ہبہ کا اطلاق کیا جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی خاطر جہاد میں اپنی جان لڑا دینے کا نام شراء یعنی خرید رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ، بے شک اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان سے اس بات کے بدلے ان کی جان و مال کی خریداری کر لی ہے کہ انہیں جنت ملے گی) حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے جہاد پر جانے سے پہلے اور اس کے بعد بھی ان سب کی جان و مال کا مالک تھا۔ اس نے جہاد کرنے والوں کو اجرِ جزیل دینے کا جو وعدہ کر رکھا ہے اس بنا پر اس عمل کا نام شراء رکھا ہے۔ بعض دفعہ ایک کہنے والا یہ کہتا ہے " ھب لی جنایۃ فلان " (فلاں پر عائد ہونے والا جرمانہ مجھے ہبہ کر دو) کہنے والے کی اس سے مراد تملیک نہیں ہوتی بلکہ جرمانے کے حکم کا اسقاط مراد ہوتا ہے۔

سید وہ ہوتا ہے جس کی اطاعت کی جائے اور غیر اللہ کو بھی سید کہہ سکتے ہیں

قولِ باری ہے (وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ، اس میں سرداری و بزرگی کی شان ہو

گی کمال درجے کا ضابطہ ہوگا، نبوت سے سرفراز ہوگا اور صالحین میں شمار کیا جائے گا آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ غیر اللہ کو سید کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰؑ کو سید کے نام سے موسوم کیا اور سید وہ ہوتا جس کی طاعت واجب ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب حضرت سعدؓ بن معاذ آپ کے اور بنی قریظہ کے درمیان حکم یعنی ثالث تسلیم کر لیے گئے تو آپ نے ان کی آمد پر انصار کو حکم دیا کہ (قوموا الی سیدکم، اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ) اسی طرح آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا (ان ابنی ھذا سید، میرا یہ بیٹا سید یعنی سردار ہے۔) آپ نے بنی سلمہ سے پوچھا: "اے بنی سلمہ! تمھارا سردار کون ہے؟" انہوں نے جواباً عرض کیا "الجر بن قیس ہمارے سردار ہیں، البتہ ان میں بخل پایا جاتا ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا۔" بخل سے بڑھ کر کونسی بیماری ہو سکتی ہے۔ لیکن تم لوگوں کے سردار سفید گھنگھریالے بالوں والے عمرو بن الجموح ہیں۔"

یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جس شخص کی طاعت واجب ہو اسے سید کہنا جائز ہے۔ سید وہ نہیں ہوتا جو صرف کسی چیز کا مالک ہو۔ اس لیئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہنا درست ہوتا کہ "فلاں شخص غلام کا سید ہے۔" روایت ہے کہ بنو عامر کا ایک وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا: "آپ ہمارے سید اور ہم پر بخشش کرنے والے ہیں۔" اس پر آپ نے فرمایا: "سید تو اللہ تعالیٰ ہے، تم اپنی بات کرو، شیطان تمھیں بہکا دے میں نہ ڈالے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ اولادِ آدم کے سرداروں میں سب سے افضل تھے۔ لیکن جب آپ نے انہیں دیکھا تو وہ یہ کہتے ہوئے تکلف سے کام لے رہے ہیں تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔ جس طرح آپ کا ارشاد ہے (ان ابغضکم الی الثرثارون المتشدقون المتفیھقون، میرے لیئے تم میں سب سے ناپسندیدہ وہ لوگ ہیں جو بک بک کرنے والے، باچھیں پھیلا کر بغیر کسی احتیاط کے بولنے والے اور منہ پھیلا کر باتیں کرنے والے ہیں) آپ نے تصنع اور بناوٹ کے طور پر ان کی تکلفانہ گفتگو کو ناپسند فرمایا۔

منافق کو سید نہ کہا جائے

آپ سے مروی ہے کہ (لاتقولوا للمنافق سیدًا فانہ ان یک سیدا ھلکتم، منافق کو سید مت کہو اس لیے کہ اگر وہ سید ہو گیا تو پھر تمھاری تباہی آجائے گی) آپ نے منافق کو سید کہنے سے منع فرما دیا اس لیے کہ اس کی اطاعت واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری ہے (رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعۡنَا سَادَتَنَا وَکُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوۡنَا السَّبِیۡلَا،

اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے بڑوں اور سرداروں کی پیروی کی، انہوں نے ہمیں سیدھے راستے سے ہٹا کر گمراہ کر دیا) لوگوں نے اپنے سرداروں کو سادات کا نام دیا حالانکہ وہ گمراہ تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لوگوں نے انہیں وہ مرتبہ دے دیا تھا جو اس شخص کا ہوتا ہے جس کی طاعت واجب ہوتی ہے اگرچہ وہ اس طاعت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ لوگ ان کے نزدیک اور ان کے اعتقاد میں ان کے سید اور سردار تھے جس طرح کہ قول باری ہے (فَمَا اَغْنَتْ عَنْهُمْ اٰلِهَتُهُمْ، ان کے معبودانِ باطل ان کے کچھ کام نہ آئے) حالانکہ حقیقت میں یہ ان کے معبود نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے ان کو معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا اس لیے کلام کو بھی ان کے زعم باطل اور اعتقادِ فاسد کے مطابق جاری کیا گیا۔

راتوں کے شمار میں دن اور دنوں کے شمار میں راتیں خود بخود آجاتی ہیں

قولِ باری ہے (قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّیْ اٰیَةً قَالَ اٰیَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا، عرض کیا "مالک! پھر کوئی نشانی میرے لیے مقرر فرما دے" کہا "نشانی یہ ہے کہ تم تین دن تک لوگوں سے اشارہ کے سوا کوئی بات چیت نہ کر سکو گے) کہا جاتا ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے وقتِ حمل کے لیے نشانی طلب کی تاکہ خوشی کے حصول میں عجلت ہو جائے، انہیں یہ نشانی دی گئی کہ ان کی زبان رک گئی۔ اور وہ اشارہ کے سوا لوگوں سے گفتگو کرنے کے قابل نہ رہے۔ حسن بصری، ربیع اور قتادہ سے بھی مروی ہے۔ اس آیت میں قولِ باری ہے۔ (ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ) اور سورۂ مریم میں بعینہٖ اس واقعہ کے سلسلے میں ارشاد ہے۔ (ثَلٰثَ لَیَالٍ سَوِیًّا۔ تین پوری راتیں) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کو کبھی دنوں کے ذکر سے تعبیر کیا اور کبھی راتوں کے ذکر سے۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ رات اور دن کی تعداد میں سے جس کسی کا بھی علی الاطلاق ذکر ہوگا۔ دوسرے وقت کی تعداد خود بخود ہی سمجھ میں آجائے گی۔ اس لیے تین دن کے ذکر سے تین راتوں اور تین راتوں کے ذکر سے تین دنوں کا مفہوم خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کے درمیان فرق کرنا چاہا تو دونوں کا علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔ ارشاد ہوا (سَبْعَ لَیَالٍ وَّثَمٰنِیَةَ اَیَّامٍ حُسُوْمًا، منحوس سات راتیں اور آٹھ دن) اس لیے کہ اگر پہلے عدد کے ذکر پر اقتصار ہوتا تو دوسرے وقت سے بھی اسی جیسا مفہوم سمجھ میں آجاتا۔

طہارت مومن یہ کہ نجاستِ کفر سے محفوظ ہے

قولِ باری ہے (وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ یٰمَرْیَمُ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىكِ وَطَهَّرَكِ

وَاصْطَفَاكِ عَلٰی نِسَاءِ الْعَالَمِیْنَ ، اور جب فرشتوں نے کہا: "اے مریم! اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لیے چن لیا) قولِ باری (وَاصْطَفَاكِ) کے معنی یوں بیان کیے گئے کہ اے مریم! تجھے اللہ نے دنیا والوں کی تمام عورتوں پر فضیلت دے کر برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور ابن جریج سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ان دونوں کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مریم! اللہ تعالیٰ نے ولادتِ مسیح کی جلیل القدر خصوصیت دے کر دنیا کی تمام عورتوں میں برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ارشادِ باری (وَطَهَّرَكِ) کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے تجھے ایمان کی دولت دے کر کفر کی نجاست سے پاکیزگی عطا کی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تفسیر کی گنجائش موجود ہے جس طرح کہ کافر پر اس کے کفر کی وجہ سے نجاست کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ قولِ باری ہے (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ ، بے شک مشرکین نجس ہیں) یہاں کفر کی نجاست مراد ہے۔ اسی طرح قولِ باری (وَطَهَّرَكِ) میں ایمان کی طہارت اور پاکیزگی مراد لی جا سکتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (المومن لیس بنجس ، مومن نجس نہیں ہوتا) اس سے آپ کی مراد کفر کی نجاست ہے۔ اور یہ ارشاد اس قولِ باری کی طرح ہے (اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ، اے اہلِ بیتِ نبی! اللہ تعالیٰ تم سے آلودگی کو دور رکھنا اور تمہیں پوری طرح پاکیزگی عطا کرنا چاہتا ہے۔) یہاں ایمان اور طاعت کی پاکیزگی مراد ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (وَطَهَّرَكِ) سے مراد حیض اور نفاس وغیرہ کی آلودگیوں سے پاکیزگی ہے۔

فرشتوں نے حضرت مریم کی کس طرح تطہیر کی جبکہ وہ نبی نہیں تھیں اس لیے کہ ارشادِ باری ہے۔ (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ ، اور آپ سے پہلے ہم صرف مردوں کو رسول بنا کر بھیجتے رہے جن کی طرف ہم وحی کرتے رہے) درج بالا سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ کسی کا قول یہ ہے کہ دراصل یہ حضرت زکریا علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ کچھ دوسروں کا یہ قول ہے کہ یہ حضرت مسیح علیہ السلام کی نبوت کی بنیاد رکھنے کے طور پر ہوا جس طرح کہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی بعثت سے پہلے بدلی کا سایہ فگن ہونا اور اس قسم کے دوسرے واقعات پیش آتے رہے۔

طویل قیام والی نماز افضل ہے

قولِ باری ہے (يٰمَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ ، اے مریم! اپنے رب کی تابع فرمان بن کر رہ، اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جا اور جھکنے والوں کے ساتھ جھک جا م سعید کا

قول ہے " اپنے رب کے لیے مخلص ہو جا " قتادہ کا قول ہے " ہمیشہ اپنے رب کی اطاعت پر کمر بستہ رہ " مجاہد کا قول ہے " نماز میں طویل قیام کر " قنوت کے اصل معنی کسی چیز پر دوام کرنا ہیں ۔ مذکورہ بالا تمام وجوہ میں حضرت مریمؑ کے حال کی زیادہ مناسب وجہ نماز میں طویل قیام کا حکم ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ۔ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت ، افضل ترین نماز وہ ہے جس میں طول قنوت ہو ۔ اس پر قول باری (واسجدی وارکعی) کا عطف بھی دلالت کرتا ہے ۔ حضرت مریمؑ کو قیام ، رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا اور یہ تینوں باتیں ارکان صلوٰۃ ہیں ۔ اسی بنا پر تمام اہل علم کے نزدیک یہ مقام سجدہ قرار نہیں پایا ۔ جس طرح کہ سجدہ کے ذکر کی بنا پر بقیہ تمام مقامات سجدہ کے مقامات قرار پائے اس لیے کہ یہاں سجدہ کے ذکر کے ساتھ رکوع اور قیام کا بھی ذکر ہے اس لیے یہ نماز کا حکم قرار پایا ۔ یہاں اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حرف واؤ ترتیب کو واجب نہیں کرتا اس لیے کہ معنی کے لحاظ سے رکوع سجدہ سے پر مقدم ہوتا ہے ۔ جبکہ یہاں الفاظ میں سجدہ سے کو مقدم کر دیا گیا ہے ۔

حلال کاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ، تم اس وقت وہاں موجود نہ تھے جب ہیکل کے خادم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریمؑ کا سرپرست کون ہو ، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی ، انہیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے ، انہیں عبدالرزاق نے ، انہیں معمر نے قتادہ سے قول باری (إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ) کی تفسیر میں یہ بیان کیا کہ ہیکل کے مجاوروں نے حضرت مریمؑ کی کفالت کے سلسلے میں آپس میں قرعہ اندازی کی ۔ حضرت زکریاؑ کے نام قرعہ نکلا ۔ ایک قول ہے کہ قلموں سے یہاں وہ تیر مراد ہیں جن کے ذریعے قرعہ اندازی کی جاتی تھی ۔ مجاوروں نے اپنے اپنے قلم پانی کی ایک گذرگاہ میں ڈال دیئے تھے ۔ تمام مجاوروں کے قلم پانی کے بہاؤ کے رخ نیچے کی طرف بہتے چلے گئے لیکن حضرت زکریاؑ کا قلم پانی کے چڑھاؤ کے رخ بہتا رہا ۔ یہ حضرت زکریاؑ کا معجزہ تھا ۔ اس طرح قرعہ آپ کے نام نکل آیا ۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے ۔ اس تاویل کی رو سے مجاوروں کے باہمی قرعہ اندازی کی وجہ یہ تھی کہ ہر ایک حضرت مریمؑ کی کفالت کا خواہشمند تھا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ملک میں قحط اور خوراک کی سنگین صورت حال کے تحت مجاوروں نے قرعہ اندازی کے ذریعے حضرت مریمؑ کی کفالت کی ذمہ داری سے بچنا چاہا تھا ۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت زکریا علیہ السلام کو بہترین کفالت کی ذمہ داری مل گئی ۔ لیکن پہلی تاویل زیادہ صحیح ہے ۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ اس نے زکریاؑ کو کفیل بنا دیا اور یہ

بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریاؑ کو ان کی کفالت کی بڑی آرزو تھی۔

بعض لوگ اس واقعہ سے درج ذیل مسئلے میں قرعہ اندازی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مرض الموت میں اپنے غلام آزاد کر دیتا ہے اور پھر مر جاتا ہے۔ ان غلاموں کے سوا وہ اپنے پیچھے اور کوئی مال نہیں چھوڑتا۔ ایسی صورت میں غلاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے اور جس غلام کے نام قرعہ نکلے گا اسے پھر سے غلام بنا لیا جائے گا۔ کیونکہ مرنے والا صرف اپنے تہائی مال سے ان غلاموں کو آزادی دے سکتا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے یعنی غلاموں کی آزادی میں اس واقعہ سے استدلال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیئے کہ کفالت کے مسئلے میں اگر قرعہ اندازی کے بغیر ان مجاوروں میں سے کسی ایک کے کفیل بننے پر سب کا اتفاق ہو جاتا ہے تو اس کا کفیل بننا جائز اور درست ہوتا لیکن غلاموں کے مسئلے میں انہیں آزادی ملنے کے بعد کسی ایک کی دوبارہ غلامی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ مرنے والے نے اپنے تمام غلاموں کو آزادی دے دی تھی۔ اس لیئے قرعہ اندازی کے ذریعے اس عتق کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہو گا۔ جس طرح کہ کسی ایک سے آزادی کی منتقلی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ قلموں کو بہتے ہوئے پانی میں ڈال دینا تقسیم میں قرعہ اندازی اور حاکم کے سامنے مقدمہ پیش کرنے کے مشابہ ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنے ساتھ لے جانے کے لیے ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔ اور یہ اس لیے کہ قرعہ جس کے نام نکلا، قرعہ اندازی کے بغیر بھی اس پر اتفاق اور باہمی رضامندی جائز تھی۔ یہی صورت حضرت مریمؑ کی کفالت کے مسئلے کی تھی۔ لیکن غلاموں کی آزادی کے مسئلے کا جہاں تک تعلق ہے اس میں اس بات پر باہمی رضامندی جائز نہیں ہے کہ جس غلام کو آزادی مل گئی ہے اس سے اس آزادی کو کسی اور کی طرف منتقل کر دیا جائے۔

قاصد مالک کی طرف سے بشارت دے سکتا ہے

قولِ باری ہے (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ) اور جب فرشتوں نے کہا "اے مریمؑ! اللہ تجھے اپنے ایک فرمان کی بشارت دیتا ہے۔ اس کا نام مسیح عیسیٰ بن مریمؑ ہو گا) بشارت ایک خاص وصف والی خبر کو کہتے ہیں۔ اصل کے لحاظ سے سرخوش کن بات کو بشارت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ بشارت کی وجہ سے چہرے پر سرور کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور بشرہ ادھوڑی یعنی چہرے کی ظاہری جلد کو کہتے ہیں۔ فرشتوں نے بشارت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی اگرچہ

فرشتے ان سے مخاطب تھے لیکن بشارت دینے والا اللہ تعالیٰ تھا اس لیے اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اگر فلاں کو فلاں کی آمد کی خوشخبری دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کے بعد وہ شخص آ جائے اور یہ قسم کھانے والا اس فلاں کی طرف قاصد بھیج کر اس دوسرے کی آمد کی اطلاع دے قاصد اس سے جا کر یہ کہے کہ فلاں شخص نے تجھے پیغام بھیجا ہے کہ اس فلاں کی آمد ہو گئی ہے تو اس میں قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور اسے غلام آزاد کرنا پڑے گا۔ اس لیے اس صورت میں قاصد بھیجنے والا ہی دراصل خوشخبری دینے والا ہے۔ قاصد خوشخبری دینے والا نہیں ہے۔ ہم نے بشارت کے معنی کی وضاحت میں یہ بیان کیا تھا کہ اس میں خوشی پیدا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ خوشخبری دینے والا وہ شخص ہو گا جو سب سے پہلے خبر دے دوسرے نمبر پر خبر دینے والا مبشر نہیں کہلا سکتا اس لیے کہ اس کی خبر سے خوشی اور مسرت کا ظہور نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لفظ بشارت کا اطلاق کر کے اس سے صرف خبر مراد لی جاتی ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ، انہیں دردناک عذاب کی بشارت دے دیجیے۔)

عیسیٰؑ کلمۃ اللہ ہیں

قول باری ہے (بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ) اس کی تین طرح سے تفسیر کی گئی ہے: اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو بن باپ کے پیدا کر دیا جیسا کہ خود ارشاد فرمایا (خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ، اللہ نے اسے مٹی سے پیدا کیا۔ پھر فرمایا ہو جا بس وہ ہو گیا) جب حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش باپ کے بغیر اس طریقے پر ہوئی تو ان پر مجازاً لفظ کلمہ کا اطلاق کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمایا (وَكَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَآ اِلٰى مَرْيَمَ، عیسیٰؑ اللہ کے کلمہ تھے جسے اس نے مریمؑ کی طرف ڈال دیا) دوم چونکہ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق کتب قدیمہ میں بشارت موجود تھی اس لیے ان پر لفظ 'کلمہ' کا اطلاق کیا گیا۔ سوم اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعے بندوں کی ہدایت کا اسی طرح سامان کیا تھا جس طرح اپنے کلمہ اور امر کے ذریعے ان کی ہدایت کی تھی۔

مباہلہ کا جواز

قول باری ہے (فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ، اے محمد! ان سے کہو "آؤ ہم اور تم خود بھی آ جائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں) عیسائیوں کے اس قول کے خلاف کہ حضرت مسیح ابن اللہ ہیں اس آیت سے استدلال پہلے گذر چکا ہے، نجران

کے عیسائیوں کا ایک وفد جس میں ان کا سردار اور نائب سردار دونوں تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تھا۔ ان دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال تھا کہ آپ نے بن باپ کا کوئی بچہ دیکھا ہے؟ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ، اللہ کے نزدیک عیسیٰؑ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سے بھی روایت ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت کہی گئی جب قرآن کے الفاظ میں حضرت عیسیٰؑ کا قول اس طرح نقل کیا گیا (وَلِاُحِلَّ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِیْ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ وَجِئْتُکُمْ بِاٰیَةٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْنِ اِنَّ اللّٰہَ رَبِّیْ وَرَبُّکُمْ فَاعْبُدُوْہُ ، تاکہ میں تمہارے لیے بعض وہ باتیں حلال کر دوں جو تم پر حرام تھیں۔ میں تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک بڑی نشانی لے کر آیا ہوں، اس لیے اللہ سے ڈرو اور میری پیروی کرو۔ بے شک اللہ میرا اور تمہارا رب ہے۔ اس لیے اسی کی عبادت کرو۔

واضح رہے کہ یہ باتیں انجیل میں بھی موجود ہیں اس میں حضرت عیسیٰؑ کا یہ قول موجود ہے "میں اپنے اور تمہارے باپ اور اپنے اور تمہارے رب کی طرف جا رہا ہوں۔" اس زبان میں آقا اور مالک پر اب کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا "اپنے اور تمہارے باپ کی طرف" اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ کی اس سے وہ ابوۃ یعنی باپ ہونے کی صفت مراد نہیں ہے۔ جو کسی کے بیٹا ہونے کی متقاضی ہوتی ہے۔ جب عیسائیوں پر ان دلائل کی بنا پر حجت قائم ہو گئی جن سے وہ واقف تھے اور جن کا انہیں اعتراف تھا نیز بن باپ کے بیٹا ہونے کے متعلق حضرت آدم علیہ السلام کی مثال دے کر ان کا شبہ باطل کر دیا گیا تو انہیں مباہلہ کی دعوت دی گئی چنانچہ قول باری ہے (فَمَنْ حَاجَّکَ فِیْہِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَاءَنَا وَاَبْنَاءَکُمْ، علم آجانے کے بعد اب جو کوئی بھی اس معاملہ میں تم سے جھگڑا کرے تو اے محمد! اس سے کہو "آؤ ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں" تا آخر آیت۔ سیر و تواریخ کے راویوں اور ناقلین روایات نے متفقہ طور پر یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ کا ہاتھ پکڑا اور بحث کرنے والے عیسائیوں کو مباہلہ کی دعوت دی۔ لیکن وہ ڈر کر پیچھے ہٹ گئے اور مباہلہ سے کنارہ کش ہو گئے۔ وہ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے۔ کہ اگر تم نے مباہلہ کر لیا تو تمہارے لیے یہ وادی آگ کا الاؤ بن جائے گی اور پھر قیامت تک ایک عیسائی مرد یا عورت باقی نہیں رہے گی۔

ان آیات میں عیسائیوں کے اس شبہے کو باطل کر دیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ (نعوذ باللہ) الٰہ یا اللہ کے بیٹے ہیں۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اگر انہیں

یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ نبی ہیں تو انہیں مباہلہ کرنے سے کونسی چیز روک سکتی تھی؟ لیکن جب اس معاملے میں انہوں نے منہ کی کھائی اور پہلو بچا گئے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انہیں گذشتہ انبیاء کرام کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بیان کردہ نشانیوں اور لاجواب کردینے والے دلائل کے بناء پر آپ کی نبوت کی صحت کا پورا پورا علم تھا۔

حضورؐ کے نواسے اولاد میں شامل ہیں

اس میں اس بات کی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت حسنؓ اور حسین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے ہیں اس لیئے کہ جب آپ نے مباہلہ کے لیے جانے کا ارادہ کیا تو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ہاتھ پکڑ لیے اور عیسائیوں سے فرمایا "ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے بال بچوں کو بلالیں" اس وقت ان دونوں نواسوں کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی نرینہ اولاد نہیں تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت حسنؓ سے فرمایا (ان ابنی ھذا سید ، میرا یہ بیٹا سردار ہے) اسی طرح جب ان دونوں میں سے ایک نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے فرمایا (لاتذرموا ابنی ، میرے اس بیٹے کو مت روکو) حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ آپ کی ذریت یعنی اولاد میں سے بھی ہیں جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو حضرت ابراہیمؑ کی ذریت یعنی اولاد میں سے قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ، اور ابراہیمؑ کی اولاد میں سے داؤد اور سلیمان کو......) تا قول باری (وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى ، اور زکریا، یحییٰ اور عیسیٰ کو......) حضرت عیسیٰؑ کی حضرت ابراہیمؑ کی طرف نسبت ماں کے واسطے سے ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰؑ بن باپ کے تھے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے کہنا صرف ان دونوں کے ساتھ خاص ہے۔ کسی اور پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں ایک روایت بھی منقول ہے جو ان دونوں حضرات کی اس خصوصیت پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی اور شامل نہیں۔ آپ سے یہ مروی ہے (کل سبب ونسب منقطع یوم القیامۃ الا سببی و نسبی ، قیامت کے دن ہر تعلق اور ہر رشتہ منقطع ہو جائے گا صرف میرے ساتھ تعلق اور میرا رشتہ باقی رہے گا) امام محمد کا قول ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کے ولد کے لیے کوئی وصیت کرے اور اس شخص کی کوئی صلبی اولاد نہ ہو البتہ اس کے بیٹے اور بیٹی کی اولاد ہو تو اس صورت میں وصیت کی حق دار اس کے بیٹے کی اولاد ہوگی۔ بیٹی کی اولاد نہیں ہوگی۔ تاہم حسنؒ بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ بیٹی کی اولاد

اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس بارے میں قولِ باری اور قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں یہ صرف حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی خصوصیت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق ان کی نسبت کرنا جائز ہے۔

بچوں کا نسب ماں کے بجائے باپ کی طرف ہوگا

ان کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کی نسبت ان کے اپنے آباء اور آباء کی قوم کی طرف ہوگی۔ ماؤں کی قوم کی طرف نہیں ہوگی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی ہاشمی کے گھر اس کی رومی یا حبشی لونڈی کے بطن سے کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کی نسبت اس کے باپ کی قوم کی طرف ہوگی ماں کی قوم کی طرف نہیں۔

شاعر نے بھی اپنے ایک شعر میں یہی کچھ کہا ہے۔

؎ بنونا بنوا بناءنا و بناتنا   بنوهن ابناء الرجال الاباعد

ہماری اولاد وہ ہے جو ہمارے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد ہے اور ان عورتوں کی اولاد وہ ہے جو اجنبی اور دور کے رشتہ داروں کے صلب سے پیدا ہوئی ہے، اس لیے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق بیٹے ہونے کی نسبت صرف ان دونوں حضرات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں ان کے سوا کوئی اور شامل نہیں ہے، ان دونوں حضرات کی نسبت کے سوا لوگوں میں جو ظاہر اور متعارف بات ہے وہ یہی ہے کہ نسبت باپ اور باپ کی قوم کی طرف ہوتی ہے ماں کی قوم کی طرف نہیں۔

اطاعتِ نبی دراصل اطاعتِ الٰہی ہے

قولِ باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ) کہو اے اہلِ کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں) تا آخر آیت قولِ باری (كَلِمَةٍ سَوَاءٍ) سے مراد — واللہ اعلم — ہمارے اور تمہارے درمیان انصاف کی بات جس میں ہم سب یکساں ہیں کیونکہ ہم سب اللہ کے بندے ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی تفسیر خود ہی ان الفاظ میں بیان کی (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں اور اللہ کو چھوڑ کر ہم ایک دوسرے کو اپنا رب نہ بنالیں) یہی وہ کلمہ ہے جس کی صحت کی عقولِ انسانی گواہی دیتی ہیں۔ کیونکہ تمام انسان اللہ کے بندے ہیں ان میں سے بعض کو یہ حق

نہیں پہنچتا کہ وہ دوسروں سے اپنی عبادت کروائیں اور ان پر اللہ کی طاعت کے سوا اور کسی ذات کی طاعت واجب نہیں اِلّا یہ کہ اللہ کی طاعت میں کسی اور کی طاعت کی جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ کہ وہ معروف میں ہو. منکر میں نہ ہو۔

اگرچہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معروف ہی کا حکم دیں گے لیکن اس کے باوجود درج بالا شرط اس لیے عائد کر دی تا کہ کسی کے لیے یہ گنجائش پیدا نہ ہو سکے کہ وہ اللہ کے حکم کے بغیر کسی پر اپنی ذات کی طاعت لازم کر دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مومن عورتوں سے بیعت لینے کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا؛ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ ، اور یہ عورتیں کسی معروف میں تمہاری نافرمانی نہ کریں تو ان سے بیعت لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف کے اندر جس کا آپ حکم کریں نافرمانی نہ کرنے کی شرط عائد کر دی۔ یہ شرط تاکید کے طور پر لگائی گئی ہے تا کہ کسی پر غیر اللہ کی طاعت لازم نہ آئے سوائے اس صورت کے جس میں اللہ کی طرف سے کسی کو ایسا کرنے کا حکم دیا گیا ہو اور جو اللہ ہی کی طاعت کی ایک شکل ہو۔

غیر اللہ رب نہیں ہو سکتے

قولِ باری ہے (وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) یعنی کسی چیز کی تحلیل یا تحریم میں کوئی کسی کی پیروی نہ کرے صرف اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حلال اور حرام کردہ چیز کو حرام تسلیم کیا جائے اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ ، انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے احبار و رہبان یعنی علماء اور درویشوں اور مسیح ابنِ مریم کو اپنا رب بنا لیا ہے) عبد السلام بن حرب نے عطیف ابنِ اعین سے، انہوں نے مصعب بن سعد سے، انہوں نے عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے۔ عدیؓ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت میرے گلے میں سونے کی صلیب لٹک رہی تھی، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس بت کو اپنے گلے سے اُتار پھینکو۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) میں نے عرض کیا کہ ہم ان کی پرستش تو نہیں کرتے تھے، پھر آیت میں یہ بات کیوں کہی گئی؟ اس پر آپ نے فرمایا کیا ایسا نہیں ہوتا تھا۔ کہ یہ علماء اور درویش اللہ کی حرام کردہ باتوں کو ان کے لیئے حلال کر دیتے اور یہ انہیں حلال سمجھ لیتے، اسی طرح اللہ کی حلال کردہ چیزوں کو یہ ان کے لیے حرام قرار دیتے اور پھر یہ انہیں حرام سمجھ لیتے؟ یہی ان کی طاعت اور عبادت کا مطلب ہے۔" اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی یہ بُری بات کہ انہوں نے اپنے علماء اور

درویشوں کو اپنا رب بنالیا تھا۔ اس لیے بیان کی کہ ان لوگوں نے انہیں اس لحاظ سے اپنے رب اور خالق کا درجہ دے رکھا تھا کہ جن چیزوں کو اللہ نے حلال یا حرام قرار نہیں دیا تھا۔ ان کی تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اس کی اطاعت کی جائے۔ تمام کے تمام مکلف بندے اللہ کی عبادت کے لزوم، اس کے حکم کی پیروی اور اس کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرنے میں یکساں حکم رکھتے ہیں۔

یہودیت و نصرانیت خود ساختہ مذاہب ہیں

قول باری ہے (یَاَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِيْ اِبْرَاهِيْمَ، اسے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو، تا قول باری (اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ، کیا تمھیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے) حضرت ابن عباسؓ حسن بصری اور سدی سے مروی ہے کہ یہود کے علماء اور نجران کے عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اکٹھے ہو گئے اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جھگڑنے لگے۔ یہودیوں نے دعویٰ کیا کہ حضرت ابراہیمؑ یہودی تھے اور عیسائیوں نے دعویٰ کیا کہ وہ عیسائی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں گروہوں کے دعوے کو یہ فرما کر باطل کر دیا کہ (یَاَهْلَ الْكِتٰبِ لِمَ تُحَاجُّوْنَ فِیْ اِبْرٰهِیْمَ وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰىةُ وَالْاِنْجِیْلُ اِلَّا مِنْ بَعْدِهٖ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ، اسے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو حالانکہ تورات اور انجیل کا نزول ان کے بعد ہوا ہے کیا تمھیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے) جب یہودیت اور عیسائیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد کی پیداوار ہیں تو پھر آپ یہودی اور عیسائی کیسے قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہودیوں کو یہودی اس لیئے کہا جاتا ہے کہ یہودا کی اولاد ہیں اور نصاریٰ کو نصاریٰ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل کا تعلق شام کے ایک گاؤں ناصرہ سے ہے۔ بہرحال یہودیت اس مذہب کا نام ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لائے ہوئے دین کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی طرح نصرانیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی شریعت کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰىةُ وَالْاِنْجِیْلُ اِلَّا مِنْ بَعْدِهٖ) اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کسی ایسے مذہب کی طرف کس طرح منسوب کیئے جا سکتے ہیں۔ جو ان کی وفات کے بعد وجود میں آیا ہو۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وجہ کی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حنیف اور مسلم بھی نہیں ہونا چاہیے جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے اس لیے کہ قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد ہی نازل ہوا ہے۔ اس کے جواب

میں کہا جائے گا کہ حنیف اس دین دار کو کہتے ہیں جو سیدھے راستے پر ہو۔ لغت میں حنف کے اصل معنی استقامت یعنی سیدھا پن کے ہیں اور اس مقام پر اسلام کے معنی اللہ کی طاعت اور اس کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کے ہیں۔ اس لیے اہل حق میں سے ہر ایک فرد کو اس صفت سے موصوف کرنا درست ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ انبیاء متقدمین حضرت ابراہیمؑ اور آپ سے پہلے گزر جانے والے سب کے سب اس صفت سے متصف تھے اس لیے حضرت ابراہیمؑ کو حنیف اور مسلم کی صفت سے موصوف کرنا درست ہو گیا اگرچہ قرآن کا نزول آپ کی وفات کے بعد ہوا۔ اس لیے کہ یہ نام نزولِ قرآن کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ جملہ اہلِ ایمان کو اس صفت سے متصف کرنا جائز ہے۔ اس کے برعکس یہودیت اور نصرانیت کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ تورات اور انجیل کی شریعت کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں جنہیں ان کے پیروکاروں نے گھڑ لیا تھا۔ اس لیے ان کی نسبت حضرت ابراہیمؑ کی طرف کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ تورات اور انجیل کی شریعت سے پہلے ہی دنیا سے گذر چکے تھے۔ اس آیت میں دین کے معاملے میں باطل پرستوں کا دلائل کے ساتھ مقابلہ کرنے اور ان پر حجت قائم کرنے کے وجوب پر دلالت ہو رہی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کے معاملے میں یہود و نصاریٰ کے مقابلہ میں دلائل پیش کر کے ان کے شکوک و شبہ اور شور و شغب کو باطل کر دیا۔

بحث و مباحثہ بغیر علم کے فضول ہے

قول باری ہے (ھَٰٓاَنْتُمْ ھٰٓؤُلَآءِ حَاجَجْتُمْ فِیْمَا لَکُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِیْمَا لَیْسَ لَکُمْ بِهٖ عِلْمٌ، تم لوگ جن چیزوں کا علم رکھتے ہو ان میں تو خوب بحثیں کر چکے ہو اب ان معاملات میں کیوں بحث کرنے چلے ہو جن کا تمھارے پاس کچھ بھی علم نہیں) حق کی خاطر بحث و مباحثہ کرنے اور دلائل پیش کرنے کی صحت کی یہ آیت سب سے واضح دلیل ہے۔ اس لیے کہ اگر ہر قسم کے بحث و مباحثہ کی ممانعت ہوتی تو علم کی بنیاد پر اور علم کے بغیر بحث و مباحثہ کے درمیان فرق نہ کیا جاتا۔ قول باری (حَاجَجْتُمْ فِیْمَا لَکُمْ بِهٖ عِلْمٌ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو انہیں اپنی کتابوں سے ملی تھی۔ جس بات کا انہیں علم نہیں تھا تو وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق ان کا یہ کہنا کہ آپ یہودی یا نصرانی تھے۔

قولِ باری ہے (وَمِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ یُّؤَدِّهٖٓ اِلَیْکَ، اہل کتاب میں سے کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی دے دو تو وہ تمھارا مال تمہیں ادا کر دے گا) یہاں لفظ (بِقِنْطَارٍ) کے معنی "عَلٰی قِنْطَارٍ" کے ہیں۔ اس لیے کہ اس جیسے موقع پر

حرف باء اور حرف علیٰ ایک دوسرے کے متعاقب ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں " مررت بفلان و مررت علیہ " (میرا گذر فلاں کے پاس سے ہوا، میرا گذر فلاں پر ہوا) قنطار کے متعلق حسن سے مروی ہے کہ ایک ہزار دو سو مثقال ہوتا ہے (ایک مثقال عرف میں ڈیڑھ درہم کے وزن کا ہوتا ہے) ابو نضرہ کا قول ہے کہ بیل کی کھال میں بھرے ہوئے سونے کی مقدار کو قنطار کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس کی مقدار ستر ہزار ہے۔ ابو صالح نے کہا ہے کہ یہ ایک سو رطل ہے (ایک رطل بارہ اوقیہ یعنی چالیس تولے کا ہوتا ہے۔) اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر بعض اہلِ کتاب کی امانت کی واپسی کے سلسلے میں تعریف فرمائی ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد نصاریٰ ہیں۔

بعض اہلِ علم نے اس سے اہلِ کتاب کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول کر لینے پر استدلال کیا ہے اس لیے کہ گواہی امانت کی ایک صورت ہے جس طرح کہ امانت دار مسلمانوں کی ان کی امانت کی بنا پر گواہی قابلِ قبول ہوتی ہے اسی طرح اہلِ کتاب میں سے اگر کوئی امانت دار ہو تو آیت اس پر دال ہے کہ غیر مسلموں کے خلاف اس کی گواہی قابلِ قبول ہونی چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا استدلال سے پھر یہ لازم آتا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف بھی ان کی گواہی قابلِ قبول ہونی چاہیئے۔ اس لیے کہ آیت میں جس چیز کی تعریف کی گئی ہے وہ یہی ہے کہ جب مسلمان کسی امانت کے سلسلے میں ان پر اعتماد کرتے ہیں تو یہ امانت انہیں واپس کر دیتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی بات کا متقاضی ہے لیکن ہم نے بالاتفاق اس کی تخصیص کر دی ہے۔ جو تخصیص کی ایک درست شکل ہے۔ نیز آیت میں صرف یہ جواز ثابت ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔ اس لیے کہ مسلمانوں کو ان کی امانتوں کی واپسی دراصل مسلمانوں کے حق کی واپسی ہوتی ہے۔ لیکن مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے کا جواز تو اس پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا، اور کسی کا حال یہ ہے کہ اگر تم ایک دینار کے معاملے میں بھی اس پر بھروسہ کرو تو وہ ادا نہ کرے گا اِلّا یہ کہ تم اس کے سر پر سوار ہو جاؤ) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ " اِلّا یہ کہ تم اس سے ادائیگی کا مسلسل تقاضا کرتے رہو "۔ سدی کا قول ہے کہ " تم اس کے سر پر سوار رہو اور اس کا پیچھا نہ چھوڑو "۔ لفظ میں تقاضا کرنے اور پیچھا نہ چھوڑنے دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے اس لیے لفظ کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ تاہم قولِ باری (اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) میں پیچھا نہ چھوڑنے کا مفہوم پیچھا کیئے بغیر مسلسل تقاضا کرتے کے مفہوم سے اولیٰ ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ طالبِ دین یعنی قرض خواہ کو یہ حق

حاصل ہے کہ وہ مطلوب یعنی مقروض کا پیچھا نہ چھوڑے۔

کوئی قوم کسی قوم پر بلا عمل فوقیت نہیں رکھتی

قولِ باری ہے (ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ، ان کی اس اخلاقی حالت کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں "امیوں (غیر یہودی لوگوں) کے معاملہ میں ہم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔" قتادہ اور سدی سے مروی ہے کہ یہود یہ کہتے تھے "عربوں کے اموال میں سے جو کچھ ہم ہتھیا لیں اس پر ہمیں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ سب مشرک ہیں۔" ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی کتاب میں یہ حکم موجود ہے۔ ایک قول ہے کہ ان تمام لوگوں کے متعلق ان کا یہی نظریہ تھا جو ان کے مذہب کے مخالف تھے وہ اپنے مخالفین کے مال کو ہتھیا لینا حلال سمجھتے تھے۔ کیونکہ اپنے بارے میں وہ یہ تصور رکھتے تھے کہ تمام لوگوں پر ان کی پیروی واجب ہے۔ اور اللہ کے بارے میں یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس نے ہی ان پر یہ حکم نازل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس کذب بیانی کی خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَيَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ، اور یہ لوگ جھوٹ گھڑ کر اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے) کہ یہ جھوٹ ہے۔

قسم کھانے کی اہمیت وکیفیت

قولِ باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا، بے شک وہ لوگ جو اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو تھوڑی قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔ اعمش نے سفیان ثوری سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین یقتطع به مال امرئ مسلم وھو فاجر فیھا لقی اللّٰہ وھو علیہ غضبان، جو شخص جھوٹی قسم اٹھا کر کسی مسلمان کا مال ہتھیا لے گا تو خدا کے حضور جب حاضر ہوگا۔ خدا کو اس پر غصہ آ رہا ہوگا) اشعث بن بن قیس کہتے ہیں "یہ آیت میرے متعلق نازل ہوئی، ہوا یہ کہ میرے اور ایک شخص کے درمیان جھگڑا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ تنازعہ پہنچا تو آپ نے مجھ سے ثبوت طلب کیا میں نے نفی میں جواب دیا تو آپ نے فرمایا کہ فریقِ مخالف کی قسم پر فیصلہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو قسم اٹھا لے گا۔" اس کے بعد اشعث نے حضرت عبداللہ بن مسعود والی روایت بیان کی اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

امام مالک نے علاء بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے معبد بن کعب سے انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ

بن کعب سے اور انہوں نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اقتطع حق مسلم بیمینہ حرم اللہ علیہ الجنۃ واوجب لہ النار، جس شخص نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق دبا لیا اللہ اس پر جنت حرام کر دے گا اور اس پر جہنم واجب کر دے گا) لوگوں نے عرض کیا خواہ معمولی شیٔ کیوں نہ ہو؟ آپؐ نے فرمایا: "خواہ پیلو کے درخت کی ایک لکڑی یا شاخ ہی کیوں نہ ہو" شعبی نے علقمہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے، عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ (من حلف علیٰ یمین صبر لیقتطع بھا مال اخیہ لقی اللہ وھو علیہ غضبان، جس شخص نے اپنے بھائی کا مال ہتھیا نے کے لیے لازم کر دینے والی قسم اٹھائی تو جب وہ اللہ کے حضور حاضر ہوگا تو اللہ کو اس پر غصہ آ رہا ہوگا۔

ظاہر آیت اور یہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک شخص قسم اٹھا کر اس مال کا حقدار نہیں بن سکتا جو ظاہراً کسی اور کی ملکیت ہو۔ نیز یہ کہ جس شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہو اور اس کے بارے میں اس کا دعویٰ ہو کہ یہ اس کی ہے تو ظاہراً وہ چیز اس کی ہی ہوگی حتیٰ کہ اس کا کوئی اور دعویدار پیدا ہو جائے درج بالا آیت اور روایات اس بات سے مانع ہیں کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کسی ایسی چیز کا حقدار بن جائے جو ظاہری طور پر کسی اور کی ہو۔ اگر اس کی قسم نہ ہوتی تو وہ اس چیز کا مستحق ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس نے ایسے مال کا ارادہ نہیں کیا جو عند اللہ بھی اس کا ہے۔ بلکہ ایسے مال کا جو ظاہری طور پر عند الناس یعنی لوگوں کے خیال کے مطابق اس کا ہو سکتا ہے۔ درحقیقت ہمارے نزدیک ملکیتوں کا ثبوت ظاہر کے لحاظ سے ہوتا ہے حقیقت کے لحاظ سے نہیں۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی دلیل ہے جو قسم کو رد کر دینے کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے ایسی چیز کا حق دار بن جاتا ہے۔ جو ظاہراً دوسرے کی ہوتی ہے۔

قسمیں حق ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں

اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ قسمیں اس واسطے نہیں ہوتیں کہ ان سے حق ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ یہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں۔ العوام بن حوشب ابراہیم بن اسماعیل سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے فروخت کے لیئے کوئی سامان پیش کیا پھر لا الٰہ الا اللہ کا کلمہ پڑھتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ مجھے تو اس سامان کی اتنی قیمت مل رہی تھی جبکہ حقیقت میں یہ بات نہیں تھی اس کا مقصد صرف کسی مسلمان کو پھانسنا تھا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (ان الذ

اَلَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللّٰہِ ، تا آخر آیت ۔حسن بصری اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہ آیت علمائے یہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جس نے یہ حرکت کی تھی کہ اپنے ہاتھوں سے ایک تحریر لکھ کر حلف اٹھا لیا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے پھر اس کے متعلق دعویٰ یہ کیا کہ اس میں یہ حکم بھی ہے کہ ان پڑھوں یعنی غیر یہودی لوگوں کے متعلق ہم سے کوئی بازپرس نہیں ہوگی۔

معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے بلکہ انسانوں کا اپنا فعل ہوتا ہے

قول باری ہے (وَاِنَّ مِنْھُمْ لَفَرِیْقًا یَلْوٗنَ اَلْسِنَتَھُمْ بِالْکِتَابِ لِتَحْسَبُوْہُ مِنَ الْکِتٰبِ وَمَا ھُوَ مِنَ الْکِتَابِ وَیَقُوْلُوْنَ ھُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ وَمَا ھُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ ، ان میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو کتاب پڑھتے ہوئے اس طرح زبان کا الٹ پھیر کرتے ہیں کہ تم سمجھو جو کچھ وہ پڑھ رہے ہیں وہ کتاب ہی کی عبارت ہے ۔حالانکہ وہ کتاب کی عبارت نہیں ہوتی وہ کہتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہم پڑھ رہے ہیں یہ خدا کی طرف سے ہے ۔ حالانکہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہوتا) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو اس کی طرف سے ہوتے ۔جبکہ اللہ تعالیٰ نے عمومی طور پر اس کی نفی کر دی ہے ۔ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ اس کی طرف سے ہوتے اس صورت میں نفی کو مطلق رکھ کر یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ یہ اس کی طرف سے نہیں ہیں ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ایمان اللہ کی جانب سے ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ ایمان من کل الوجوہ اللہ کی جانب سے ہے ۔ اسی طرح کفر اور معاصی کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفی کا اطلاق عموم کو واجب کر دیتا ہے لیکن اثبات کا اطلاق عموم کو واجب نہیں کرتا۔ دیکھیے اگر آپ کہیں کہ "ما عند زید طعام" (زید کے پاس کوئی طعام نہیں ہے) اس سے زید کے پاس قلیل و کثیر طعام دونوں کی نفی ہو جائے گی لیکن اگر آپ یہ کہیں: "عند زید طعام" (زید کے پاس کھانا ہے) تو اس میں یہ عموم نہیں ہوگا کہ اس کے پاس تمام کھانا ہے۔

راہِ خدا میں محبوب چیز قربان کرنا

قول باری ہے (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ، تم نیکی کو نہیں پہنچ سکتے جب تک کہ اپنی وہ چیزیں (اللہ کی راہ میں) خرچ نہ کرو جنہیں تم عزیز رکھتے ہو) البِرّ کے معنی دو اقوال ہیں ۔ اول جنت ۔

عمرو بن میمون اور سدی سے بھی منقول ہے۔ دوم نیکی کا کام جس کی بنا پر بندے اجر کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ نفقہ سے مراد اللہ کی راہ میں صدقہ وغیرہ کی صورت میں پسندیدہ چیزیں دے دینا ہے۔ یزید بن ہارون نے حمید سے، انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ جب درج بالا آیت نازل ہوئی نیز یہ آیت (مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا ، کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو قرض حسنہ دے) تو حضرت ابوطلحہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "میرا باغ جو فلاں جگہ ہے اسے میں اللہ کے لیے دیتا ہوں، اگر میں اس بات کو پوشیدہ رکھ سکتا تو ہرگز اسے ظاہر نہ کرتا" یہ سن کر آپ نے فرمایا "یہ باغ اپنے رشتہ داروں یا قرابت داروں کو دے دو"

انفاق فی سبیل اللہ کی اعلیٰ مثال

یزید بن ہارون نے محمد بن عمرو سے، انہوں نے ابوعمرو بن حماس سے، انہوں نے حمزہ بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "میری نظر سے یہ آیت گذری، میں نے ان تمام چیزوں کے متعلق غور کیا جو اللہ نے مجھے عطا کی تھیں۔ ان میں میرے لیے سب سے زیادہ پیاری چیز میری لونڈی امیمہ تھی، میں نے فوراً کہا کہ یہ لوجہ اللہ آزاد ہے۔ اگر اللہ کی راہ میں دی ہوئی چیز کو واپس لینا میرے لیئے ممکن ہوتا تو میں ضرور اس سے نکاح کر لیتا۔ لیکن چونکہ یہ ممکن نہ تھا اس لیئے میں نے نافع سے اس کا نکاح کر دیا۔ اب وہ اس کے بیٹے کی ماں ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے ایوب اور دوسرے راویوں سے کہ جب آیت (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ) نازل ہوئی تو حضرت زید بن حارثہؓ اپنا ایک پسندیدہ گھوڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے اور عرض کیا کہ "یہ گھوڑا اللہ کے راستے میں دیتا ہوں" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا ان کے بیٹے اسامہ بن زیدؓ کو سواری کے لیے دے دیا، حضرت زیدؓ کے چہرے پر اس کی وجہ سے کچھ کبیدگی کے آثار نمودار ہو گئے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ کیفیت دیکھی تو فرمایا: سنو، اللہ تعالیٰ نے اسے قبول فرما لیا ہے"، حسن بصری سے مروی ہے کہ البرّ سے مراد زکوٰۃ نیز مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ فرائض ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا آیت کی تاویل کے بموجب لونڈی کو آزاد کر دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی رائے میں ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس کے راستے

میں دے دی جائے اس کا تعلق اس نفقہ سے ہوتا ہے جو آیت میں مراد ہے نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک اس انفاق فی سبیل اللہ کا مفہوم عموم کی حیثیت رکھتا تھا۔ یعنی اس کا تعلق فرض سے بھی ہو سکتا تھا اور نفل سے بھی۔ اسی طرح حضرت ابو طلحہؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کے اقدامات اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ کہ انفاق فی سبیل اللہ صرف فرض تک محدود نہیں تھا کہ نفل اس میں داخل نہ ہو۔

اس صورت میں قول باری (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ "تم اس نیکی کو حاصل نہیں کر سکتے جو تقرب الی اللہ کی اعلیٰ ترین منزل ہے۔ جب تک تم اپنی عزیز چیزیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرو گے" اس لیے قول باری (حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ) ترغیب انفاق کے سلسلے میں بطور مبالغہ ذکر ہوا ہے اس لیے پسندیدہ چیز کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنا خود اس کی صدق نیت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ، ان قربانیوں کا گوشت اور نہ ہی ان کا خون اللہ تعالیٰ تک پہنچتا ہے۔ بلکہ اللہ تک پہنچنے والی جو چیز ہے وہ تمہارا تقویٰ ہے) لغت میں اس کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں سرے سے اس فعل کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفی کمال مراد ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس المسکین الذی تردہ اللقمۃ واللقمتان والتمرۃ والتمرتان ولکن المسکین الذی لا یجد ما ینفق ولا یفطن لہ فیتصدق علیہ، مسکین وہ نہیں ہے جو ایک یا دو لقمے یا ایک یا دو کھجوریں لے کر واپس چلا جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہو۔ لوگوں کو اس کی حالت کا علم بھی نہ ہو سکے کہ بطور صدقہ ہی اسے کچھ مل جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مسکنت کے وصف سے بطور مبالغہ موصوف کرنے کی خاطر اس پر اس لفظ کا اطلاق کیا۔ اس سے مقصد یہ نہیں تھا کہ دوسروں سے فی الحقیقت مسکنت کی نفی کر دی جائے۔

تمام ماکولات حلال ہیں مگر جس پر شریعت پابندی لگا دے

قول باری ہے۔ (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِيْلُ عَلٰى نَفْسِهٖ، کھانے کی یہ ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں سوائے ان چیزوں کے جو نبی اسرائیل نے اپنے اوپر خود حرام کر لی تھیں) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ

آیت اس بات کو واجب کرتی ہے کہ تمام ماکولات بنی اسرائیل کے لیے مباح تھیں۔ یہاں تک کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ نے وہ چیزیں حرام کر دیں جو انہوں نے اپنی ذات پر حرام کر دی تھیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ اور حسن سے مروی ہے کہ اسرائیل کو عرق النساء کے درد کی بیماری لاحق ہو گئی تھی (یہ جوڑوں کے درد کی ایک قسم ہے جو ران سے شروع ہوتی ہے اور گھٹنے یا قدم تک چلی جاتی ہے۔ انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر اللہ انہیں شفا دے گا تو وہ اپنی مرغوب ترین غذا یعنی اونٹوں کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لیں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ انہوں نے گوشت اتری ہوئی ہڈیاں اور رگیں اپنے اوپر حرام کر لی تھیں۔

ایک روایت ہے کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ بن اسحاقؑ بن ابراہیمؑ نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر وہ عرق النساء کی بیماری سے صحت یاب ہو گئے تو اپنی مرغوب ترین غذا اور مشروب یعنی اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ اپنے اوپر حرام کر لیں گے۔ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ یہود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اونٹوں کے گوشت کی تحلیل کے حکم پر تنقید کی کیونکہ وہ نسخ کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی اور بتا دیا کہ اونٹوں کا گوشت حضرت ابراہیمؑ اور ان کی اولاد کے لیے مباح تھا یہاں تک کہ اسرائیل نے اسے اپنے اوپر حرام کر لیا۔ آپ نے یہود کو تورات سے دلیل دی لیکن انہیں تورات پیش کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ نے جس بات کی خبر دی ہے وہ سچی بات ہے۔ اور تورات میں موجود ہے۔ نیز اس کے ذریعے آپ نے نسخ سے انکار کے بطلان کو بھی واضح کر دیا اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ ایک چیز ایک وقت میں مباح ہو پھر اس کی ممانعت ہو گئی ہو اور اس کے بعد پھر اس کی اباحت ہو جائے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت اور صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آپ اُمّی تھے نہ آپؐ نے آسمانی کتابیں پڑھی تھیں اور نہ ہی اہلِ کتاب کی ہمنشینی اختیار کی تھی۔ اس لیے آپ انبیائے سابقین کی لائی ہوئی کتابوں میں درج شدہ باتوں سے صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع دینے کی بنا پر مطلع ہوتے تھے۔ کھانے کی یہ چیز جسے اسرائیل علیہ السلام نے اپنے اوپر حرام کر دی تھی اور پھر وہ ان پر اور ان کی اولاد، بنی اسرائیل پر حرام رہی اس پر قرآن کی یہ آیت دلالت کر رہی ہے (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَاۗءِيْلُ عَلٰي نَفْسِهٖ، اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے لیے جو چیزیں حلال کر دی تھیں ان میں سے اسے مستثنیٰ کر دیا اور یہی وہ چیز تھی جو اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کر لی تھی اور پھر وہ اسرائیل اور بنی اسرائیل سب کے لیے ممنوع ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک انسان اپنے اوپر کس طرح کوئی چیز حرام کر سکتا ہے جبکہ اسے اباحت اور ممانعت کے تحت پائی جانے والی مصلحت کا کوئی علم نہیں ہوتا اس لیے کہ بندوں کے مصالح کا علم تو صرف

اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں کرنے کی اجازت مل گئی ہو جس طرح کہ احکام میں اللہ ہی کی اجازت سے اجتہاد کا جواز پیدا ہوا ہے اور اس طرح اجتہاد کی بنا پر نکلنے والا نتیجہ اللہ تعالیٰ کا حکم بن جاتا ہے۔ نیز جب انسان کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق کے ذریعے اور اپنی لونڈی کو عتق کے ذریعے اپنے اوپر حرام کر لے تو اسی طرح یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے کسی خوردنی شئے کی تحریم کی اجازت دے دے اور یہ اجازت اسے یا تو بطریق نص حاصل ہو یا بطریق اجتہاد۔ اسرائیلؑ نے اپنے اوپر جو کچھ حرام کر لیا تھا یا تو اس کی تحریم ان کے اپنے اجتہاد کی بنا پر واقع ہوئی تھی یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے حسبِ منشار اس کی اجازت مل گئی تھی۔

ظاہر آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ تحریم کا وقوع حضرت اسرائیل علیہ السلام کے اپنے اجتہاد کی بنا پر ہوا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم کی نسبت ان کی طرف کی ہے۔ اگر یہ تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے توقیف کی بنا پر ہوتی تو تحریم کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی اور عبارت یوں ہوتی "الاماحوم اللہ علی اسرائیل" (مگر جو کچھ اللہ نے اسرائیل پر حرام کر دیا تھا) لیکن جب تحریم کی نسبت حضرت یعقوب علیہ السلام کی طرف ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ بطریقِ اجتہاد اللہ تعالیٰ نے ان پر تحریم واجب کر دی تھی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے احکام میں اجتہاد کرنا اسی طرح جائز تھا جس طرح کسی اور کے لیے۔ اس کام کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات دوسروں کے مقابلے میں اولیٰ تھی اس لیے کہ آپ کی رائے کو دوسروں کی رائے پر فضیلت تھی اور قیاس کی صورتوں اور راستے سے کام لینے کی شکلوں کے متعلق آپ کا علم دوسروں کے علم کے مقابلے میں برتر تھا۔ ہم نے اصولِ فقہ میں ان تمام باتوں کی وضاحت کر دی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسرائیل علیہ السلام کی اپنی ذات پر چند کھانوں کی تحریم واقع ہو چکی تھی۔ اور ان کے کہے ہوئے الفاظ کا موجب اور تقاضا اس تحریم کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔ یہی تحریم ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی وجہ سے منسوخ ہو گئی۔ وہ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے شہد کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان دونوں چیزوں کو آپ کے لیے حرام قرار دینے کی اجازت نہیں دی اور آپ کے کہے ہوئے الفاظ کے موجب اور تقاضے کو پورا کرنے کے لیے آپ پر قسم کا کفارہ لازم کر دیا۔

اللہ کی حلال کردہ اشیاء کو نبی بھی حرام قرار نہیں دے سکتے

چنانچہ ارشاد ہوا (یَآ اَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ

اَزْوَاجِكَ، وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَیْمَانِكُمْ، اے نبی! تم کیوں اپنے اوپر وہ چیزیں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں، تم اپنی بیویوں کی خوشنودی کے طلبگار رہو۔ اللہ تعالیٰ غفور الرحیم ہے اللہ نے تم پر تمہاری قسموں کا توڑ دینا فرض قرار دے دیا ہے) اللہ تعالیٰ نے تحریم کی صورت میں کفارۂ یمین کو جبکہ حرام کی ہوئی چیز کو اپنے لیے دوبارہ مباح کر لی جائے۔ کسی چیز کو اپنے لیے مباح قرار نہ دینے کے سلسلے میں حلف اٹھا لینے کے برابر قرار دیا۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی یا لونڈی یا اپنی مملوکہ کی کوئی شئی اپنے اوپر حرام کر دے تو وہ اس پر حرام نہیں ہو گی اور اسے اجازت ہو گی کہ تحریم کے بعد اسے اپنے لیے پھر سے مباح کر لے البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کہ وہ یہ قسم کھا لے کہ میں فلاں کھانا نہیں کھاؤں گا۔ اس لیے کہ وہ کھانا حلال ہو گا البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔ تاہم ہمارے اصحاب نے ان دونوں صورتوں میں ایک فرق رکھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو جب تک وہ سارا کھانا نہیں کھائے گا حانث نہیں ہو گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے اپنے اوپر یہ کھانا حرام کر لیا ہے تو وہ اس کھانے کا کوئی حصہ بھی کھانے پر حانث ہو جائے گا اس لیے کہ جب اس نے لفظ تحریم کے ساتھ کھانا نہ کھانے کی قسم اٹھائی ہو تو اس نے گویا اس کھانے کے حصے کے کھا لینے کے ساتھ قسم توڑ لینے کا ارادہ کر لیا تھا۔

اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہو گی جو اگر وہ یہ کہتا کہ "خدا کی قسم میں اس کھانے کا کوئی جز نہیں کھاؤں گا" اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کا قلیل جز اور کثیر حصہ دونوں حرام کر دیئے ہیں۔ اس طرح جو شخص کسی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے تو گویا وہ اس کے کسی بھی جز کو نہ کھانے کی قسم کھا لیتا ہے۔

بکّہ اور مکّہ میں فرق

قولِ باری ہے (اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّ هُدًی لِّلْعٰلَمِیْنَ، بے شک سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے (ان کی عبادت گاہ کے طور پر) بنایا گیا وہ مکہ میں ہے۔ اس میں بڑی برکتیں ہیں اور وہ تمام جہان والوں کے لیے ہدایت کا مرکز ہے) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ خانہ کعبہ سے پہلے روئے زمین پر کوئی گھر نہیں بنایا گیا۔ حضرت علیؓ اور حسن بصری سے روایت ہے کہ یہ پہلا گھر تھا جو عبادت کے لیے تعمیر کیا گیا تھا۔ لفظ بکہ کے متعلق اختلاف ہے۔ زہری کا قول ہے بکہ مسجد

کا نام ہے اور مکہ پورے حرم کا نام ہے۔

مجاہد کا قول ہے کہ بکہ اور مکہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اس قول کے مطابق حرف باء حرف میم سے تبدیل ہو گیا۔ جس طرح کہ اگر کوئی شخص اپنا سر مونڈ لے تو کہا جاتا ہے گا "سبد راسہ"، اور یہ بھی کہنا درست ہے کہ "سمد راسہ"۔ ابو عبیدہ کا قول ہے کہ بکہ بطن مکہ کا نام ہے۔ ایک قول ہے کہ لفظ البک کے معنی الزحم یعنی ہجوم کے ہیں۔ جیسا کہ جب کوئی کسی جگہ پر ہجوم کرے اور اس کے لیے تنگی پیدا کر دے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "بَکَّہ یَبُکُّہ"۔ اسی طرح جب ایک جگہ پر لوگوں کا اژدھام ہو جاتے تو کہا جاتا ہے "وتباک الناس" اس بنا پر بیت اللہ کو بکہ کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اس لیے کہ وہاں نماز کے ذریعے برکت حاصل کرنے والوں کا ہجوم ہوتا ہے اسی طرح بیت اللہ کے ارد گرد مسجد کو بھی بکہ کا نام دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ وہاں طواف کرنے والوں کا اژدھام ہوتا ہے۔

مکہ کی قدرتی نشانیاں

قولِ باری (وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ) کا مطلب یہ ہے کہ خانہ کعبہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت کے لیے اس لحاظ سے دلیل اور بیان ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے ایسی نشانیاں رکھی ہیں جن پر اس کے سوا اور کوئی قادر نہیں۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تمام جنگلی جانور امن سے زندگی گذارتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہرن اور کتا دونوں حرم میں یکجا ہو جاتے ہیں نہ کتا اسے ڈراتا اور بھگاتا ہے اور نہ ہرن ہی اس سے خوف زدہ ہوتا ہے اس میں اللہ کی واحدانیت اور اس کی قدرت پر دلالت موجود ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں بیت سے بیت اللہ اور اس کے گرد سارا حرم مراد ہے اس لیے کہ یہ بات پورے حرم میں موجود ہے۔

قولِ باری (مُبَارَكًا) کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں خیر و برکت رکھی گئی ہے۔ اس لیے کہ خیر اور بھلائی کی موجودگی اس کی نشو و نما اور اس میں اضافے کو برکت کہتے ہیں۔ البرکۃ ثبوت اور وجود کو کہتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی حالت پر باقی اور ثابت رہے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "بارک جو کا دیرد کا"۔ اس آیت میں حج بیت اللہ کی ترغیب دی گئی ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے بیت اللہ میں موجود خیر و برکت، اس کے نمو اور اضافے، فلاح و صلاح، توحید اور دینداری کے حصول کی توفیق و ہدایت کے امکانات کی خبر دی گئی ہے۔

مقام ابراہیمؑ بھی اللہ کی نشانی ہے

قولِ باری ہے (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ، اس میں کھلی نشانیاں ہیں، ابراہیم کا مقام

عبادت ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مقامِ ابراہیم کی نشانی یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دونوں قدم اللہ کی قدرت سے ایک ٹھوس پتھر میں دھنس کر اپنا نقش چھوڑ گئے تاکہ یہ نقش بانشان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کی صداقت وصحت کی دلالت اور علامت بن جائے۔

بیت اللہ کی امتیازی نشانیاں۔

بیت اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی وہ ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ جنگلی جانوروں کو یہاں امن ملتا ہے اور وہ چیر پھاڑ کرنے والے درندوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں۔ نیز زمانہ جاہلیت میں خوفزدہ انسان کو یہیں امن نصیب ہوتا تھا اور یہ امن کا گہوارہ تھا۔ جبکہ حرم سے باہر کا ماحول یہ تھا کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا اور ان کی جان ومال کی حفاظت کا کوئی سامان نہیں تھا۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تینوں جمرے ابھی تک پہلے کی طرح باقی ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر آج تک لامحدود افراد انہیں کنکریاں مارتے چلے آرہے ہیں اور کنکریاں بھی دوسری جگہوں سے لائی جاتی ہیں ایک اور نشانی یہ ہے کہ پرندے بیت اللہ کے اوپر پرواز نہیں کرتے بلکہ اس کے اردگرد محوِ پرواز رہتے ہیں اور جو پرندے بیمار ہوتے ہیں انہیں یہاں آکر شفا حاصل ہو جاتی ہے۔ نیز ایک نشانی یہ بھی ہے کہ جو شخص بیت اللہ کی بے حرمتی کرتا اسے فوری طور پر سزا مل جاتی۔ شروع سے ہی یہی طریقہ چلا آرہا ہے۔

اصحابِ فیل کا واقعہ بھی ایک نشانی ہے کہ جب انہوں نے بیت اللہ کو ڈھانے کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ بھیج کر انہیں تباہ وبرباد کر دیا۔ بیت اللہ کی یہ چند نشانیاں ہیں جو ہم نے بیان کیں جبکہ بے شمار نشانیاں ہمارے بیان کے دائرے میں آنے سے رہ گئیں۔ ان تمام نشانیوں میں ایک بات کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ بیت اللہ سے مراد سارا حرم ہے اس لیے کہ یہ تمام نشانیاں حرم میں پھیلی ہوئی ہیں اور خود مقامِ ابراہیم بھی بیت اللہ سے باہر اور حرم کے اندر ہے۔ واللہ اعلم۔

کوئی مجرم جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے یا حرم کے حدود میں ارتکاب جرم کرے

قول باری ہے (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۔ اور جو شخص اس میں داخل ہو گیا وہ مامون ہو گیا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ) کے بعد جن نشانیوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ پورے حرم میں موجود ہیں اور اس کے بعد یہ فرمایا گیا (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ یہاں صرف بیت اللہ مراد نہ ہو بلکہ پورا حرم مراد لیا جائے۔ نیز قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ مامون ہو جائے خواہ اس نے داخل ہونے سے پہلے جرم کیا ہو یا داخل ہونے کے بعد۔ تاہم فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حدودِ حرم کے اندر کسی کی جان لے لے یا اس سے کم یعنی کسی کے اعضار کو نقصان پہنچانے کا جرم کرے تو وہ حرم کے اندر بھی اس جرم میں ماخوذ ہوگا۔

یہاں ایک بات واضح ہے وہ یہ کہ قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) خبر کی صورت میں امر ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے والا شخص اللہ کے حکم اور اس کے امر میں مامون ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ فلاں چیز مباح ہے، فلاں چیز ممنوع ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کے حکم اور بندوں کو دیئے گئے اوامر میں اس چیز کی حیثیت یہی ہے۔ یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی مباح کرنے والے نے اسے مباح سمجھ لیا ہے۔ یا ممانعت کا اعتقاد رکھنے والے شخص نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اس کی حیثیت یہ ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ نے مباح کے متعلق یہ فرما دیا کہ "یہ فعل کر لو، اس کا نہ کوئی جرمانہ تم پر آئے گا نہ ہی ثواب ملے گا" اور ممنوع کے متعلق یہ فرما دیا کہ یہ فعل نہ کرو، اگر کرو گے تو سزا کے مستحق ٹھہرو گے۔

اسی طرح قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) میں ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم داخل ہونے والے کو امان دیں اور اس کا خون نہ بہائیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ

عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ فَاِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْھُمْ ، ان سے مسجدِ حرام کے پاس اس وقت تک قتال نہ کرو جب تک وہ تم سے جنگ کرنے میں پہل نہ کریں اگر وہ تم سے وہاں قتال پر اتر آئیں تو پھر انہیں قتل کرو) اللہ تعالیٰ نے حرم میں قتال کے جواز کے متعلق ہمیں خبر دیتے ہوئے یہ حکم دیا کہ ہم حرم میں مشرکین کو اس وقت قتل کریں جب وہ ہمارے ساتھ پنجہ آزمائی پر اتر آئیں۔

اب اگر قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا) جملہ خبریہ ہوتا تو ہرگز اس کا جواز نہ ہوتا کہ جس بات کی خبر دی گئی ہے وہ سرے سے پائی نہ جائے۔ اس لیئے یہ بات ثابت ہو گئی کہ درج بالا قرآنی فقرہ خبر کی صورت میں امر ہے جس کے ذریعے ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم اسے امان دیں اور اس کا خون بہانے سے ہمیں روک دیا گیا ہے۔ پھر یہ حکم دو صورتوں میں سے ایک پر محمول ہوگا یا تو ہمیں اس بات کا حکم ہے کہ ہم اسے ظلم اور قتل سے امان دیں جس کا وہ ارتکابِ قتل کی بنا پر سزا وار ہو چکا ہے۔ اگر اس حکم کو پہلی صورت پر محمول کیا جائے یعنی بلا وجہ بلکہ از راہِ ظلم قتل ہو جانے سے امان دے دی جائے تو پھر اس حکم کے ساتھ حرم کی تخصیص بے فائدہ ہوگی کیونکہ اس معاملے میں حرم اور غیر حرم دونوں کی یکساں حیثیت ہے۔ اس لیئے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہم ہر شخص کو ظلم و تعدی سے بچائیں اور حفاظت مہیا کریں خواہ یہ ظلم ہماری طرف سے ہو رہا ہو یا کسی اور کی طرف سے۔ غرض اس پوری بحث سے جو چیز ہمارے علم میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ امان سے مراد ایسے قتل سے امان ہے جس کا حرم میں داخل ہونے والا ارتکابِ قتل کے جرم کی بنا پر سزا وار ہو چکا ہے۔ آیت کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ ہم اسے امان مہیا کریں خواہ اس نے حرم کے اندر یہ جرم کیا ہو یا حرم سے باہر۔

تاہم اہلِ علم کے اتفاق کی بنا پر یہ دلالت قائم ہو گئی ہے کہ جب کوئی شخص حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے اس جرم کی پاداش میں قتل کر دیا جائے گا۔ قولِ باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ فَاِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْھُمْ) اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر جرم کرنے والے اور حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لینے والے کے درمیان فرق رکھا ہے۔

حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے والا اگر حرم میں پناہ لے لے تو کیا سلوک کیا جائے

اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو حدودِ حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کے بعد حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ حدودِ حرم میں

رہے گا۔ لیکن نہ اس کے ساتھ خرید و فروخت کی جائے گی اور نہ ہی کھانے پینے کے لیے اسے کچھ دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ مجبور ہو کر حدودِ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اگر وہ حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے۔ اگر اس نے حرم سے باہر قتل نفس سے کم تر جرم کیا ہو یعنی کسی کے اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچایا ہو اور پھر حرم میں داخل ہو گیا ہو تو اس سے حرم کے اندر ہی قصاص لے لیا جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس سے ہر صورت میں حرم کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، عبید اللہ بن عمیر، سعید بن جبیر، طاؤس اور شعبی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص قتل کا جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ نشست و برخاست کی جائے گی نہ اسے ٹھکانہ مہیا کیا جائے گا نہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی جائے گی حتیٰ کہ وہ حدودِ حرم سے نکل جائے پھر اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے حرم کے اندر ارتکابِ قتل کیا تو اس پر وہیں حد جاری کر دی جائے گی۔

قتادہ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ جو شخص حرم کے اندر یا حرم سے باہر کسی کے خون سے اپنا ہاتھ آلودہ کر لے تو اس پر حد قائم کرنے سے حرم آڑے نہیں آئے گا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ حسن کہا کرتے تھے کہ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا کا تعلق دورِ جاہلیت سے تھا کہ اس زمانے میں اگر کوئی شخص خواہ کتنا بھیانک جرم کیوں نہ کر لیتا اور پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جاتا تو جب تک وہ حرم میں رہتا اس سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا حتیٰ کہ وہ حرم سے باہر چلا جاتا۔ اب اسلام نے اس میں اور سختی کر دی ہے کہ جو شخص حرم سے باہر کسی حد کا سزاوار ہو جائے پھر بھاگ کر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اس پر حرم کے اندر ہی حد جاری کر دی جائے گی۔

ہشام نے حسن اور عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حدودِ حرم سے باہر کسی حد کا سزاوار ہو جائے۔ پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اسے حرم سے باہر نکال دیا جائے گا اور باہر لے جا کر اس پر حد جاری کر دی جائے گی۔ مجاہد سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد اس سے یہ ہو کہ اسے حرم سے باہر چلے جانے پر اس طرح مجبور کر دیا جائے گا کہ حرم کے اندر اس کی مجالست ترک کر دی جائے گی، اسے ٹھکانہ نہیں دیا جائے گا، اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت نہیں کی جائے گی غرض اس کا مکمل بائیکاٹ کیا جائے گا۔ عطاء سے یہ قول اسی تفسیر کے ساتھ منقول ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ اسے حرم سے نکالنے کے سلسلے میں عطاء اور حسن سے جو روایت منقول ہے اسے اسی معنی پر

محمول کیا جائے۔ ہم نے بتا دیا ہے کہ قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ) کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے جس پر قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) کی ہے۔ اس مقام پر ہم نے اس بات پر دلالت کی وجہ بھی بیان کر دی ہے کہ حرم میں دخول اس شخص کو قتل کرنے سے مانع ہے جو اس میں آکر پناہ لے لے بشرطیکہ اس نے جرم کا ارتکاب حرم میں نہ کیا ہو۔

اس بارے میں ہم نے سلف کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص حدودِ حرم سے باہر قتل کا ارتکاب کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ حسن بصری سے اس سلسلے میں دو متضاد روایتیں ہیں۔ ایک روایت قتادہ کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ دوسری روایت ہشام کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے حرم سے نکال باہر کیا جائے گا اور پھر قتل کیا جائے گا۔ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ حسن کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد شاید یہ ہو کہ اس کے ساتھ لین دین، کھانا پینا اور اٹھنا بیٹھنا ترک کر کے اسے باہر نکلنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اس طرح دو متضاد روایتوں کی بنا پر اس مسئلے میں گویا حسن بصری کا قول برقرار نہ رہ سکا۔ اس لیے صحابہ اور تابعین کا یہ قول باقی رہ گیا کہ حرم کے حدود سے باہر قتل کے جرم کا قصاص حرم کے اندر نہیں لیا جائے گا۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر ارتکابِ جرم کرے گا تو وہ اسی جرم میں ماخوذ ہو کر سزا اسے موت یا اور کوئی سزا پائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى ، قتل ہو جانے والوں کے لیے قصاص لینا تم پر فرض کر دیا گیا ہے) اور قولِ باری (اَلنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، جان کے بدلے جان) نیز قولِ باری (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا۔ جو شخص ازراہِ ظلم قتل کر دیا جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کر دیا ہے۔) کا عموم حرم میں قاتل سے قصاص لینا واجب کر دیتا ہے۔ خواہ اس نے قتل کا ارتکاب حرم کے اندر کیا ہو یا حرم سے باہر۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے ہی اس بات کی دلیل پیش کر دی ہے کہ قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حدودِ حرم سے باہر قتل کے مرتکب کو اس کے جرم کی سزا یعنی قتل سے حرم میں امن حاصل ہو جاتا ہے اور قولِ باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) نیز دیگر دوسری آیات جو قصاص کو واجب کر دیتی ہیں ترتیب میں ان کا حکم حرم میں دخول کی بنا پر حاصل ہو جانے والے امن کے حکم کے

بعد آتا ہے اس بنا پر قصاص کی آیات کے عمومی حکم سے اس حکم کی تخصیص کر دی جائے گی۔ نیز قولِ باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ) کا حکم ایجاب قصاص کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ حرم کے احکامات کے ضمن میں نازل نہیں ہوا اور (وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا) حرم کے حکم اور حرم میں پناہ لینے والے کو امن کے حصول کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ اس لیے ہر حکم اپنے متعلقہ باب میں مؤثر ہو گا اور جس سلسلے میں یہ وارد ہوا ہے اس پر اسی سلسلے میں عمل جائے گا اور اس طرح قصاص کی آیتیں حرم کے حکم میں رکاوٹ نہیں بنیں گی۔

ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ قصاص کا ایجاب حرم میں داخل ہو جانے کی بنا پر امان ملنے کے وجوب پر لامحالہ مقدم ہے۔ اس لیے کہ اگر دخول سے پہلے اس پر قصاص واجب نہ ہوتا تو یہ کہنا محال ہوتا کہ اسے اس جرم کی سزا سے امن مل گیا ہے۔ جس کا ارتکاب نہیں کیا اور نہ ہی وہ اس سزا کا حقدار بنا۔ اس استدلال سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دخولِ حرم کی بنا پر اسے ملنے والے امن کا حکم ایجاب قصاص کے حکم سے متاخر ہے۔

اگر روایات کی جہت سے دیکھا جائے تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو سریح کعبی کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ حرّم مکّۃ ولم تحل لاحدٍ قبلی ولا لاحدٍ بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نھار ، اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کی تحریم کر دی ہے یعنی اسے حرمت والی جگہ بنا دیا ہے۔ اب اس کی حرمت نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے اٹھائی گئی اور نہ مجھ سے بعد کسی کے لیے اٹھائی جائے گی۔ اور میرے لیے بھی دن کی ایک گھڑی بھر کے لیے اس کی حرمت اٹھا دی گئی تھی) اس حدیث کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے قاتل اور حرم کے اندر قتل کا جرم کرنے والے دونوں کے قتل کی ممانعت ہے۔ تاہم حرم کے اندر جرم کرنے والے کے متعلق امت کا اتفاق ہے کہ اسے پکڑ کر حرم کے اندر ہی سزا دے دی جائے گی۔ اس لیے اب حدیث کا حکم صرف اس شخص کے حق میں باقی رہ گیا جو حدودِ حرم سے باہر جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد حرم میں آ کر پناہ گزیں ہو جائے۔

حماد بن سلمہ نے حبیب المعلم سے روایت کی ہے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد عبداللہ بن عمروؓ بن العاص سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ان اعتی الناس علی اللہ عزوجل رجل قتل غیر قاتلہ اوقتل فی الحرم اوقتل بذحل الجاھلیۃ ، اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ سرکش اور معتوب انسان وہ ہے۔ جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دے، یا حرم کے حدود میں قتل کا ارتکاب کرے یا زمانہ جاہلیت کے کسی کینے اور دشمنی کی بنا پر کسی کی جان لے لے) اب اس روایت کا عموم بھی ہر اس شخص کے قتل کی

ممانعت کرتا ہے جو حرم میں موجود ہو اس لیے اس عمومی حکم سے دلالت کے بغیر کوئی تخصیص نہیں کیجائے گی۔

اتلافِ نفس سے کم تر جرم پر وہیں سزا دی جائے گی

اگر جرم، اتلاف نفس سے کم درجے کا ہو یعنی کسی عضو یا اعضاء کو نقصان پہنچایا گیا ہو تو حرم کے اندر رہتے ہوئے بھی مجرم کو پکڑ کر سزا دے دی جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض ہو اور وہ بھاگ کر حرم میں پناہ لے لے تو اسے پکڑ کر قید میں ڈال دیا جاتا ہے گا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (لَیُّ الواجد یحل عرضه و عقوبته، جو شخص قرض ادا کر سکتا ہو اور پھر وہ ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو اس کی یہ حرکت اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دے گی) قرض کے سلسلے میں کسی کو قید کر دینا سزا کی صورت ہے اور یہ سزا اسے اتلاف نفس سے کم تر جرم پر دی جا رہی ہے۔ اس لیے ہر وہ حق جو اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر واجب ہو رہا ہو اس کی بنا پر مجرم کو پکڑ لیا جائے گا اگر وہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزین کیوں نہ ہو گیا ہو۔

اس مسئلے کو قرض کے سلسلے میں حبس کرنے کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے۔ نیز فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر مجرم کو پکڑا جائے گا۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس اور اس سے کم تر جرم کا مجرم اگر حرم میں ارتکاب جرم کرے تو وہ ماخوذ ہو گا، نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں آکر پناہ لینے والے مجرم کو جب حدودِ حرم میں سزائے موت دینا واجب نہیں ہو گا تو کم از کم یہ ضرور کیا جائے گا۔ کہ اس کے ساتھ لین دین، خرید و فروخت بند کر دی جاتی ہے گی نیز اسے کوئی ٹھکانہ بھی مہیا نہیں کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ بے بس ہو کر حدودِ حرم سے باہر نکل جائے۔

جب ہمارے نزدیک حدودِ حرم میں اس کا قتل نہ کیا جانا ثابت ہو گیا تو اس کے متعلق دوسرے حکم پر عمل درآمد ناگزیر ہو گیا یعنی لین دین، خرید و فروخت اور ٹھکانہ وغیرہ مہیا نہ کرنے کا حکم۔ درج بالا تمام صورتیں وہ ہیں جن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی قاتل حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں آکر پناہ لے لے۔ ہم نے اس کے متعلق اپنے دلائل بیان کر دیئے ہیں۔ اس لیے اس اختلافی صورت کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس پر اتفاق ہو چکا ہے۔

تین طرح کے لوگ مکہ میں نہیں رہ سکتے

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن عبدوس بن کامل نے، انہیں یعقوب بن حمید نے، انہیں عبداللہ بن الولید نے سفیان ثوری سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے، انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایسکن مکۃ سافك دم ولا آکل ربا ولا مشاء بنمیمۃ ، مکہ میں وہ شخص نہیں رہ سکتا جس کا ہاتھ کسی کے خون سے رنگا ہوا ہو۔ اور نہ وہ شخص جو سود خور ہو اور نہ وہ جو لگائی بجھائی کرنے والا ہو) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اسے نہ کوئی ٹھکانہ دیا جائے نہ اس کے ساتھ مجالست کی جائے، نہ لین دین اور خرید و فروخت کی جائے اور نہ ہی اسے کھلایا پلایا جائے۔ حتیٰ کہ وہ مجبور ہو کر حرم سے باہر چلا جائے اس لیئے کہ آپ نے فرمایا کہ "کسی کے خون سے ہاتھ رنگنے والا مکہ میں رہ نہیں سکتا۔"

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن بن عبدالجبار نے، انہیں داؤد بن عمرو نے، انہیں محمد بن مسلم نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے طاؤس سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا "جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اس کے ساتھ نہ تو مجالست کی جائے، نہ خرید و فروخت اور نہ ہی اسے کوئی ٹھکانہ دیا جائے۔ بلکہ مقتول کے خون کا طالب اس کے پیچھے لگا رہے اور اس سے یہ کہتا رہے کہ فلاں شخص کے خون کے معاملے میں اللہ سے ڈرو اور حرم سے نکل جاؤ۔"

قول باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) کی نظیر یہ قول باری ہے۔ (اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا وَّيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ، کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنا دیا جبکہ (حرم سے باہر) ان لوگوں کے چاروں طرف یہ صورت حال تھی کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا) نیز یہ قول باری (اَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَّهُمْ حَرَمًا اٰمِنًا، کیا ہم نے انہیں امن و امان والے حرم میں جگہ نہیں دی) اور یہ قول باری بھی (وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا، اور جبکہ ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لیے ٹھکانہ اور امن والی جگہ بنا دیا۔

یہ تمام آیتیں اس بات پر دلالت کرنے میں تقریباً ہم معنی ہیں کہ حرم میں آکر پناہ لے لینے والے کو باوجودیکہ وہ حرم میں آنے سے پہلے سزائے موت کا مستحق ہو چکا تھا قتل کرنے کی ممانعت ہے۔ پھر ان آیات میں کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظِ حرم کے ذکر سے بات بیان کی گئی ہے تو اس

سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ حرم کا سارا علاقہ امن کے اعتبار سے اور پناہ لینے والے کو قتل نہ کرنے کے لحاظ سے بیت اللہ کے حکم میں ہے۔ پھر جب کسی کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص بیت اللہ میں پناہ گزیں ہو جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو صفتِ امن کے ساتھ موصوف کیا ہے تو ضروری ہو گیا کہ حرم اور حرم میں پناہ لینے والے کا بھی یہی حکم ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص بیت اللہ کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا اسے بیت اللہ میں سزا کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا لیکن جو شخص حرم میں اس جرم کا ارتکاب کرے گا اسے سزائے موت دے دی جائے گی اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حرم بیت اللہ کی طرح نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں حرم کو بیت اللہ کے حکم میں رکھا جن سے اس کی حرمت کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کی تعبیر کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظ حرم کے ذکر سے کی تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کو یکساں درجے پر رکھا جائے سوائے ان باتوں کے جن کی تخصیص کے لیے دلائل موجود ہوں۔ اور چونکہ بیت اللہ کے اندر کسی کو قتل کرنے کی ممانعت کی دلیل قائم ہو چکی ہے اس بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔ اور حرم کا حکم اس طور پر باقی رہ گیا جو ظاہر قرآن کا مقتضی تھا یعنی بیت اللہ اور حرم کے درمیان یکسانیت کا۔ واللہ اعلم!

حج کی فرضیت

قول باری ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ، لوگوں پر یہ اللہ کا حق ہے کہ جو شخص وہاں تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اللہ کے گھر کا حج کرے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حج کی فرضیت کے ایجاب کے لیے یہ آیت بالکل واضح ہے۔ بشرطیکہ وہاں تک پہنچنے کی استطاعت ہو۔ یہ شرط جس بات کا تقاضا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کے لیئے وہاں تک پہنچنا ممکن ہو اسے گویا استطاعت حاصل ہوگئی۔ اگر استطاعت کا مفہوم وہاں تک پہنچنے کا امکان لیا جائے جس طرح کہ قول باری ہے (فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ، کیا یہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے۔ نیز قول باری ہے (هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ، کیا واپس جانے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں تک پہنچنے کی استطاعت کی شرط زاد راہ اور راحلہ یعنی توشہ (سفر خرچ) اور سواری کی موجودگی رکھی ہے۔

استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا بہت بڑا جرم ہے

ابو اسحاق نے الحارث سے انہوں نے حضرت علیؓ اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ملک زادًا وراحلة یبلغه بیت الله ولم یحج فلا علیه ان یموت یهودیا او نصرانیا ، جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ تک پہنچ سکتا ہو اور پھر حج نہ کرے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی کہ وہ یہودی یا نصرانی بن کر مرے ، یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

ابراہیم بن یزید الخوزی نے محمد بن عباد سے ، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت درج بالا کا مطلب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (السبیل الی الحج الزاد والراحلة حج تک پہنچنے کا ذریعہ زادِ راہ اور سواری ہے) یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے۔ کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسول! سبیل سے کیا مراد ہے؟" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "زادِ راہ اور سواری"۔ عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سبیل سے مراد زادِ راہ اور سواری ہے۔ نیز اس کے اور بیت اللہ کے درمیان کوئی شخص رکاوٹ نہ بنتا ہو۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ سبیل سے مراد زادِ راہ اور سواری ہے۔

حج نہ کرنے کے شرعی عذر کون کون سے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زادِ راہ اور سواری کا وجود اس سبیل کا مدلول ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت میں کیا ہے۔ نیز یہ حج کی شرائط میں سے ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ استطاعت کا انحصار صرف ان ہی دونوں چیزوں پر نہیں ہے اس لیے کہ مریض، خائف، بوڑھا انسان جو سواری پر بیٹھنے کی قدرت بھی نہ رکھتا ہو، اپاہج نیز ہر وہ شخص جس کے لیے بیت اللہ تک پہنچنا متعذر ہو ان تمام لوگوں کا شمار ان میں ہوتا ہے جو بیت اللہ تک پہنچنے کی استطاعت نہیں رکھتے خواہ ان کے پاس زادِ راہ اور سواری کیوں نہ موجود ہو۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر کہ "سبیل الی الحج زادِ راہ اور سواری کا نام ہے، یہ مراد نہیں لیا کہ یہی دو نوں چیزیں استطاعت کی جملہ شرطیں ہیں۔ البتہ اس سے اس قائل کے قول کا بطلان ضرور ہو گیا ہے۔ جس کے نزدیک اگر کوئی شخص بیت اللہ تک پیدل سفر کی طاقت رکھتا ہو اور اسے زادِ راہ اور سواری میسر نہ ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا احادیث میں یہ بیان فرما دیا کہ حج کی فرضیت کا لزوم سواری کے ذریعے سفر کے ساتھ مخصوص ہے۔ نہ کہ پیدل سفر کے ساتھ۔ نیز یہ کہ جس شخص کے لیے وہاں تک صعوبت اٹھا کر اور دشواری برداشت کر کے ہی پیدل پہنچنا ممکن ہو اس پر حج فرض نہیں۔

مکہ کے قرب وجوار میں مقیم لوگوں کے لیے حکم حج

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے گھر اور مکہ مکرمہ کے درمیان صرف ایک گھنٹے کی مسافت ہو اور وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہو صرف اسی پر حج کی فرضیت لازم آئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اسے پیدل چلنے میں سخت مشقت کا سامنا نہ کرنا پڑے تو اس کا معاملہ اس

شخص کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہوگا جس کے پاس زادِ راہ اور سواری تو موجود ہو لیکن اس کا وطن مکہ مکرمہ سے بہت دور ہو۔ یہ بات تو واضح اور معلوم ہے کہ زادِ راہ اور سواری کی شرط صرف اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اسے حج کے سفر میں مشقت پیش آئے اور چلنے کی بنا پر پیش آنے والی تکلیفوں سے بچا رہے۔ اب اگر وہ شخص مکہ مکرمہ یا اس کے اطراف کا باشندہ ہو کہ جسے دن کی ایک گھڑی بھر پیدل سفر میں کوئی دشواری پیش نہ آئے تو ایسا شخص بیت اللہ تک بلا مشقت پہنچنے کی استطاعت کا حامل سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص سخت مشقت اٹھائے بغیر بیت اللہ تک نہ پہنچ سکتا ہو اس کے لیے اللہ نے تخفیف کر دی ہے کہ اس پر حج کی فرضیت کا لزوم صرف اس شرط کی بنا پر ہوگا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں بیان فرمادیا ہے۔ قولِ باری ہے (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین کے معاملے میں کوئی تنگی پیدا نہیں کی) حرج سے مراد ضیق تنگی ہے۔

بغیر محرم کے عورت سفر نہ کرے چاہے سفرِ حج کیوں نہ ہو

ہمارے نزدیک عورت پر فرضیتِ حج کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے ساتھ کرنے کے لیے اس کا کوئی محرم موجود ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (لا یحل لامرأۃ تومن باللہ والیوم الآخران تسافر سفرا فوق ثلاث الا مع ذی محرم او زوج۔ کسی ایسی عورت کے لیے جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن سے زائد کا سفر حلال نہیں ہے الا یہ کہ اس کا کوئی محرم یا شوہر ساتھ ہو) عمر بن دینار نے ابو معبد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دورانِ خطبہ ارشاد فرمایا (لاتسافر امرأۃ الا ومعہا ذو محرم، کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے) ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ میرا نام فلاں غزوہ کے لیے لکھ لیا گیا ہے اور میری بیوی حج کے لیے جانا چاہتی ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ "تم اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ"۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا یہ قول کہ "کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے"

——— حج کے ارادے سے سفر کرنے والی عورت بھی تین وجوہ سے شامل ہے۔ اول یہ کہ سائل کو اس شمولیت کی سمجھ تھی اس لیے اس نے اپنی بیوی کے متعلق مسئلہ پوچھا جو حج پر جانا چاہتی تھی۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سوال پر ناپسندیدگی کا اظہار بھی نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس سے ہر قسم کا سفر مراد ہے۔ خواہ وہ حج کا سفر ہو یا کسی اور کا۔ دوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ" اس میں دراصل یہ خبر دی گئی ہے کہ آپ کے ارشاد "کوئی عورت

محرم کے بغیر سفر نہ کرے" میں سفر سے مراد سفرِ حج ہے۔ سوم آپ نے سائل کو غزوہ پر جانے سے منع کرکے بیوی کیساتھ حج کے سفر پر جانے کا حکم دیا۔ اگر اس کی بیوی کے لیے محرم یا شوہر کے بغیر حج کا سفر جائز ہوتا تو آپ ہرگز اسے فرض یعنی غزوہ کو چھوڑ کر نفل یعنی سفرِ حج پر جانے کا حکم نہ دیتے۔ اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ وہ عورت فرض حج پر جانا چاہتی تھی نفلی حج پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ اس کا نفلی حج ہوتا تو آپ شوہر کو بیوی کے نفلی حج کے لیئے ترکِ جہاد کا حکم نہ دیتے جو کہ فرض تھا۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے یہ نہیں پوچھا کہ اس کی بیوی فرض حج پر جانا چاہتی ہے یا نفلی حج پر۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ محرم کے بغیر عورت پر سفر کی پابندی کے لحاظ سے نفلی اور فرض حج دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ محرم کا ساتھ ہونا حج کے لیے عورت کی استطاعت کی شرطوں میں سے ایک شرط ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ عورت کی استطاعت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ عدت میں نہ ہو اس لیے کہ قولِ باری ہے (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ، انہیں (یعنی عدت گزارنے والی عورت کو) ان کے گھروں میں سے نہ نکالو اور نہ ہی وہ خود گھروں سے نکلیں اِلّا یہ کہ وہ کسی بے حیائی کا ارتکاب کر بیٹھیں) جب عورت کی استطاعت کے سلسلے میں اس بات کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ محرم کے بغیر سفر کی ممانعت کا بھی استطاعت میں اعتبار کیا جائے۔

حج کے لیے ایک شرط جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے یہ ہے کہ حج پر جانے والا سواری پر بیٹھنے کے قابل ہو۔ اس سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عباد نے، انہیں محمد بن مصعب نے، انہیں اوزاعی نے زھری سے، انہوں نے سلیمان بن یسار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر بنی خثعم کی ایک خاتون نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا میرے بوڑھے باپ کو فریضۂ حج عائد ہوگیا ہے لیکن اس کی حالت یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے وہ سواری پر جم کر بیٹھ بھی نہیں سکتا، آیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ "ہاں" اپنے باپ کی طرف سے حج کرلو" اس طرح آپ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دے دی اور اس کے باپ پر حج ادا کرنا لازم قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حج تک پہنچنے کا امکان استطاعت کی ایک شرط ہے۔

ایسے لوگ یعنی مریض، اپاہج اور عورت وغیرہ اگرچہ زادِ راہ اور سواری رکھنے کے باوجود ان پر حج لازم نہیں ہوتا۔ لیکن ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اپنی طرف سے دوسروں کو بھیج کر ان کے ذریعے اپنا

حج کرائیں اور قریب الموت ہونے کی صورت میں حج کرانے کی وصیت کر جائیں۔ اس لیے کہ ان کی ملکیت میں ان چیزوں کا وجود جن کے ذریعے حج تک پہنچنا ممکن ہے ان کے مال میں حج کی فرضیت کو اس صورت میں لازم کر دیتا ہے جبکہ ان کے لیے خود حج کرنا ممکن نہ ہو۔ اس لیے کہ حج کی فرضیت کا تعلق دو چیزوں کے ساتھ ہے۔ اول زادِ راہ اور سواری کی موجودگی اور ذاتی طور پر اس کی ادائیگی کا ممکن ہونا۔ جس شخص کی یہ کیفیت ہو اس کے لیئے حج پر نکلنا ضروری ہے۔ دوم، بیماری، بڑھاپے یا اپاہج ہونے کی بنا پر یا عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہونے کی وجہ سے خود سفر کر کے حج کی ادائیگی کا متعذر ہونا۔

ان صورتوں میں ایسے لوگوں پر ان کے مال میں حج کی فرضیت لازم ہو جاتی ہے۔ جبکہ انہیں خود جا کر حج کی ادائیگی سے مایوسی اور درماندگی لاحق ہو چکی ہو۔ اگر کوئی بیمار یا عورت اپنی طرف سے حج کرا دے اور پھر مریض تندرست ہونے سے پہلے مر جائے یا عورت کو محرم دستیاب ہونے سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو ان کا یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت کر جائے گا اور اگر حج کرانے کے بعد مریض صحتیاب ہو جائے یا عورت کو محرم دستیاب ہو جائے تو یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا۔ خثعمی خاتون کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کرنا کہ اس کے بوڑھے باپ کو فریضۂ حج لازم ہو گیا ہے۔ لیکن وہ سواری پر جم کر بیٹھنے کے بھی قابل نہیں ہے اور آپ کی طرف سے اسے اپنے باپ کی جگہ حج کرنے کی اجازت اس پر دال ہے کہ اس بوڑھے کو اس کے مال میں فرضیت حج لازم ہو گئی تھی۔ اگرچہ اس کی اپنی حالت یہ تھی کہ وہ سواری پر بیٹھنے کی بھی قدرت نہیں رکھتا تھا۔

مال میں فرضیت کے لزوم کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے یہ خبر دی تھی کہ اس کے باپ پر حج فرض ہو گیا ہے۔ لیکن وہ بہت بوڑھا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی، یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مال میں فرضیتِ حج لازم ہو گئی تھی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے یہ حکم ملنا کہ اپنے باپ پر لازم شدہ حج کو تم خود ادا کر دو۔ یہ بھی اس کے لزوم پر دال ہے۔

فقیر کے حج کے بارے میں آرائے ائمہ

فقیر کے حج کے متعلق اختلافِ رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس پر کوئی حج فرض نہیں۔ لیکن اگر وہ حج کر لے تو حج اسلام یعنی فرض حج کی ادائیگی ہو جائے گی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر اس کے لیئے پیدل سفر ممکن ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حسن بصری سے منقول ہے کہ استطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے وہاں تک پہنچانے کا کوئی ذریعہ حاصل ہو

خواہ اس ذریعے کی کوئی بھی شکل کیوں نہ ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استطاعت زادِ راہ اور سواری کا نام ہے اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے شخص پر کوئی حج نہیں۔

تاہم فقیر پیدل چل کر اگر بیت اللہ پہنچ گیا تو وہاں پہنچنے کے ساتھ ہی اسے استطاعت حاصل ہو جائے گی اور اس کی حیثیت مکہ کے باشندوں کی طرح ہو جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ زاد اور راحلہ کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ مکرمہ سے دور رہتے ہیں۔ اس لیے جب ایک شخص مکہ معظمہ پہنچ گیا تو اب وہ زاد و راحلہ کی ضرورت سے مستغنی ہو گیا جن کی شرط صرف اس لیے تھی کہ وہ وہاں پہنچ سکے۔ اس بنا پر اس پر حج لازم ہو جائے گا اور جب وہ حج ادا کرلے گا تو فرضیت کی ادائیگی ہو جائے گی۔

غلام کے حج کے متعلق خیالات ائمہ۔

غلام اگر حج کرلے تو آیا اس کا فرض حج ادا ہو جائے گا؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ادا نہیں ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک ادا ہو جائے گا۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انہیں مسلم بن ابراہیم نے، انہیں ہلال بن عبداللہ نے جو ربیعہ بن سلیم کے آزاد کردہ غلام تھے، انہیں ابو اسحٰق نے الحارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (من ملك زادا وراحلة تبلغه الی بیت اللہ ثم لم یحج فلا علیه ان یموت یھودیا او نصرانیا، جو شخص زاد اور راحلہ کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہو پھر وہ حج نہ کرے تو اللہ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں کہ خواہ وہ یہودی بن کر مرے یا نصرانی۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرما دیا ہے کہ (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ حج کے لزوم کی شرط زادِ راہ اور سواری کا مالک ہونا ہے۔ اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے اس کا ان لوگوں میں شمار نہیں ہوتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایتیں جن میں استطاعت کی تشریح زادِ راہ اور سواری سے کی گئی ہے۔ وہ اس پر محمول ہیں کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت ہوں۔ جس طرح کہ حضرت علیؓ کی درج بالا روایت میں اس کی وضاحت ہو گئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے زادِ راہ اور

سواری کی شرط میں آپ کی مراد معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت میں ہوں۔ اس شرط سے آپ کی مراد یہ نہیں کہ یہ دونوں چیزیں کسی اور کی ملکیت ہوں۔ دوسری طرف غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہو سکتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے اس لیے اس کا حج فرض حج کی ادائیگی کی طرف سے کفایت نہیں کر سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقیر بھی تو ان لوگوں میں سے نہیں جو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ حج کر لیتا ہے تو اس کا حج جائز ہوگا اسی طرح غلام کا حج بھی جائز ہو جانا چاہیئے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقیر ان لوگوں میں سے ہے جو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ اس کے اندر ملکیت کی صلاحیت ہے جبکہ غلام کے اندر سرے سے ملکیت کی صلاحیت ہے ہی نہیں۔ فقیر سے وقتی طور پر فرضیتِ حج اس لیے ساقط ہوتی ہے کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہوتی، اس سے حج کے سقوط کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ وہ ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے جب وہ مکہ مکرمہ پہنچ جاتا ہے تو وہ زادِ راہ اور سواری کی ضرورت سے مستغنی ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہو جاتی ہے جن کے پاس زاد و راحلہ کا وجود ہوتا ہے۔ اور جو ان کے ذریعے مکہ مکرمہ پہنچ جانے والے ہوتے ہیں۔

رہ گیا غلام تو اس سے حج کی ادائیگی کا خطاب اس لیے نہیں ساقط ہوا کہ اس کے پاس زاد و راحلہ نہیں ہے بلکہ اس لیے ساقط ہو گیا کہ وہ سرے سے ان کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ خواہ وہ مکہ کیوں نہ پہنچ گیا ہو اس لیے وہ حج کے خطاب میں داخل ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حج فرض حج کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا اور اس پہلو سے اس کی حیثیت اس نابالغ کی سی ہوتی ہے جسے اس وجہ سے حج کے حکم کا مخاطب قرار نہیں دیا گیا کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں حج کے حکم کا مخاطب بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حج کے حکم کے مخاطب بننے کی جس طرح یہ شرط ہے کہ اس میں ملکیت کی صلاحیت ہو اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس کا مخاطب بنایا جانا درست ہو۔ یعنی اس میں مخاطب بننے کی صلاحیت ہو۔ نیز غلام اپنی ذات سے حاصل ہونے والے منافع کا مالک نہیں ہوتا اور آقا کو بالاتفاق یہ حق حاصل ہے کہ اسے حج پر جانے سے روک دے۔ غلام کے تمام منافع کا مالک آقا ہوتا ہے۔

اب اگر ان منافع کے تحت غلام حج کرے گا تو یہ گویا آقا کا حج ہوگا اس لیے فرضیت حج اس سے ادا نہ ہو سکے گی اور اس کا یہ حج اسلام کا حج قرار نہیں پائے گا۔ غلام اپنے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات

دلالت کرتی ہے کہ یہ منافع اگر مال کی شکل اختیار کرلیں تو ان کے ابدال کا آقا ہی حقدار ہوتا ہے۔ نیز اسے یہ حق بھی ہوتا ہے کہ اسے اپنی خدمت میں لگا رکھے اور حج پر جانے نہ دے۔ پھر اگر وہ اسے حج پر جانے کی اجازت دے دیتا ہے تو گویا وہ ان منافع کو جن کا وہ مالک ہوتا ہے عاریت کے طور پر اسے دے دیتا ہے۔ اس لیے یہ منافع آقا کی ملکیت کی بنیاد پر صرف ہوتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غلام کا حج اس کی اپنی ذات کی طرف سے ادا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس فقیر کے ساتھ یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے منافع کا خود مالک ہوتا ہے۔ اگر ان منافع کے تحت وہ حج ادا کرے گا تو اس کا ذاتی حج ہوگا اور حج کی فرضیت ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ صورت میں اہلِ استطاعت میں سے ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دے۔ اور غلام ان لوگوں میں سے بھی نہیں ہوتا جنہیں جمعہ کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے، اس پر جمعہ فرض بھی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ جمعہ کی نماز جا کر ادا کرلے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ تو پھر حج کے سلسلے میں بھی بات کیوں نہیں ہو سکتی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غلام پر ظہر کی فرضیت قائم رہتی ہے اور آقا کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اسے ظہر کی نماز پڑھنے سے روک دے اس لیے غلام جب جمعہ کی نماز ادا کرلے گا تو وہ اپنے اوپر سے ظہر کی فرضیت ساقط کرلے گا۔ جس کی ادائیگی کا وہ مالک تھا۔ اور اس کے لیے اسے آقا سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں تھی اس لیے اس کی نماز جمعہ کی ادائیگی درست ہو جائے گی۔

دوسری طرف حج کی صورت میں وہ کسی اور فرض کی ادائیگی کا مالک نہیں تھا کہ حج ادا کرکے وہ اس فرض کی ادائیگی اپنی ذات سے ساقط کرلیتا تاکہ ہم اس کے جواز کا حکم لگا دیتے اور اسے اس فرض کے حکم میں کر دیتے جس کی ادائیگی کا وہ مالک ہوتا۔ اس لیے یہ دونوں صورتیں مختلف ہو گئیں۔

غلام کے حج کے متعلق ایک روایت منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ جسے عبدالباقی بن قانع نے ہمیں بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں یحییٰ بن اسحٰق نے، انہیں یحییٰ بن ایوب نے حرام بن عثمان سے، انہوں نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے، ان دونوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لو ان صبیا حج عشر حجج ثم بلغ لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا۔ ولو ان اعرابیا حج عشر حجج ثم ھاجر لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا ولو ان مملوکا حج عشر حجج ثم اعتق لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا، اگر کوئی بچہ دس حج بھی کرلے اور پھر وہ بالغ ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل ہو جائے اور اگر کوئی اعرابی دس حج کرلے پھر ہجرت کرلے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت

حاصل ہو جائے۔ اور اگر کوئی غلام دس حج کرلے پھر آزاد ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا اگر وہ حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل کرلے۔

ہمیں عبدالباقی نے حدیث بیان کی، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عباد نے، انہیں محمد بن منہال نے، انہیں یزید بن زریع نے، انہیں شعبہ نے اعمش سے، انہوں نے ابوظبیان سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما صبی حج ثم ادرک الحلم فعلیہ ان یحج حجۃ اخری وایما اعرابی حج ثم ہاجر فعلیہ ان یحج حجۃ اخری وایما عبد حج ثم اعتق فعلیہ ان یحج حجۃ اخری، جو بچہ حج کرلے پھر بالغ ہو جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو اعرابی حج کرلے پھر ہجرت کر جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو غلام حج کرلے پھر آزاد ہو جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام پر آزاد ہونے کے بعد ایک اور حج فرض کر دیا۔ اور غلامی کے دوران کیئے ہوئے حج کا کوئی اعتبار نہ کیا اور اسے نابالغ کے کیئے ہوئے حج کا درجہ دے دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اعرابی یعنی بدو کے متعلق بھی یہی فرمایا گیا ہے حالانکہ وہ اگر ہجرت سے پہلے حج کرلے تو اس کا یہ حج اس سے فرضیت کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اعرابی کے متعلق اس زمانے تک یہی حکم تھا جب تک ہجرت کرنا فرض تھا۔ لیکن جب ہجرت کی فرضیت منسوخ ہوگئی تو اب اس کے متعلق پچھلا حکم باقی رکھنا ممتنع ہوگیا۔ اس لیے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لاھجرۃ بعد الفتح۔ فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں) تو اس کے ساتھ ہی وہ حکم بھی منسوخ ہوگیا جس کا اس کے ساتھ تعلق تھا۔ یعنی ہجرت کے بعد حج کا اعادہ اس لیے کہ اس ارشاد کے بعد اب ہجرت واجب نہیں رہی تھی۔ غلام کے حج کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، حسن اور عطاء سے ہمارے قول کی طرح قول منقول ہے۔

حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا) صرف ایک حج کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں تکرار کو واجب کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے اس لیے جب کوئی ایک دفعہ حج ادا کرلے گا تو وہ آیت میں مذکورہ ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی مفہوم کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انہیں ابوداؤد نے، انہیں زہیر بن حرب اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یزید بن ہارون نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے ابوسنان سے (ان کے نسبتی نام کے متعلق

ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ دُئلی ہیں) انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقرع بن حابسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا " اللہ کے رسول! حج ہر سال ہے یا صرف ایک دفعہ" آپ نے فرمایا " صرف ایک مرتبہ، اس سے زائد جو کرے گا وہ اس کے لیے نفل ہو گا"

قولِ باری ہے (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ، جو شخص اس حکم کی پیروی سے انکار کرے گا تو اللہ تعالیٰ تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے) وکیع نے فطر بن خلیفہ، انہوں نے نفیع ابی داؤد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے (وَمَنْ كَفَرَ) کے مفہوم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا" یہ شخص وہ ہے جو اگر حج کرے تو اللہ سے ثواب کی امید نہ رکھے، اگر حالات میں گرفتار ہو کر حج پر نہ جاسکے تو اللہ کے عتاب سے نہ ڈرے۔ مجاہد نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ حسن کا قول ہے کہ " جو شخص حج کا انکار کرے"

آیت فرقۂ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو حج کی استطاعت رکھنے والا قرار دیا ہے۔ جس کے پاس حج کی ادائیگی سے قبل زادِ راہ اور سواری کا انتظام ہو اور اس فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص حج ادا نہیں کرے گا وہ صاحبِ استطاعت قرار نہیں دیا جائے گا اس مذہب کی بنا پر پھر یہ ضروری ہو گیا کہ جب ایک شخص حج نہ کرے وہ معذور قرار دیا جاتے اور اس پر حج لازم بھی نہ کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صرف اس شخص پر حج لازم کر دیا ہے جو صاحبِ استطاعت ہو اور اس شخص نے چونکہ حج نہیں کیا اس لیے حج کے لیے صاحبِ استطاعت قرار نہیں پایا۔ جبکہ پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر اس شخص پر حج کی فرضیت لازم ہے جس کے اندر ہماری مذکورہ صفات یعنی جسمانی صحت، زادِ راہ اور سواری کی موجودگی پائی جاتی ہوں۔ امت کا یہ اتفاق فرقۂ جبریہ کے قول کے بطلان کو واجب کر دیتا ہے۔

راہِ خدا سے روکنے کی کیفیت

قولِ باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ، کہو، اے اہلِ کتاب! یہ تمہاری کیا روش ہے کہ جو اللہ کی بات مانتا ہے اسے بھی تم اللہ کے راستے سے روکتے ہو اور چاہتے ہو کہ وہ ٹیڑھی راہ چلے۔ حالانکہ تم خود (اس کے راہِ راست ہونے پر گواہ ہو) زید بن اسلم کا قول ہے کہ یہ آیت یہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جو انصارِ مدینہ کے دو قبیلوں اوس اور خزرج کو ان کی زمانۂ جاہلیت میں لڑی جانے والی جنگیں یاد دلا کر ایک

دوسرے کے خلاف بھڑکایا کرتے تھے تاکہ قبائلی تعصب اور جاہلیت کی غیرت سے متاثر ہو کر یہ لوگ دینِ اسلام سے نکل جائیں۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان صفات کو چھپاتے تھے جن کا ذکر ان کی کتابوں میں آیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار یعنی اہلِ کتاب کو شہداء (گواہوں) کے نام سے موسوم کیا۔ حالانکہ ان کے غیروں پر ان کی بات حجت تسلیم نہیں کی جاتی اس لیے کہ قولِ باری (لِتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ، تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ) سے اجماعِ امت کی صحت اور اس کے حجت ہونے پر آپ کا استدلال درست نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب کے متعلق یہ نہیں فرمایا کہ تم اپنے غیروں پر گواہ بن جاؤ اور یہاں یہ فرمایا کہ (لِتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ) جس طرح یہ فرمایا (وَیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَھِیْدًا، اور رسول تم پر گواہ بن جائیں)

اس قولِ باری نے اس کی تصدیق اور ان کے اجماع کی صحت کو واجب کر دیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے (وَاَنْتُمْ شُھَدَآءُ) فرمایا جس کے معنی (شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ) سے مختلف ہیں۔ قولِ باری (وَاَنْتُمْ شُھَدَآءُ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ اول یہ کہ اللہ کے دین سے روکنے کے متعلق تم اپنے قول کے بطلان کا علم رکھتے ہو۔ اس صورت میں اس قول کا تعلق اہل کتاب میں سے لوگوں کے ساتھ ہوگا۔

دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ (شُھَدَآءُ) سے عقلاء مراد لیا ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے۔ (اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَھِیْدٌ، یا اس نے کان دھرا اور وہ سمجھ بھی رہا ہو) یعنی وہ غافل ہو۔ اس لیے کہ اس نے وہ دلیل دیکھ لی ہے۔ جس کے ذریعے حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔

تقویٰ کی حد

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقٰتِہٖ، اے ایمان والو اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے) حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ (حَقَّ تُقٰتِہٖ) کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور نافرمانی نہ کی جائے، اس کا شکر ادا کیا جائے اور ناشکری نہ کی جائے، اسے یاد کیا جائے اور بھلایا نہ جائے۔ ایک قول میں اس کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ تمام گناہوں اور نافرمانیوں سے پرہیز کیا جائے۔ اس آیت کے منسوخ ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ یہ محکم ہے منسوخ نہیں ہوئی۔ قتادہ، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے کہ یہ قول باری (فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ جہاں تک تم سے ہوسکے اللہ سے ڈرتے رہو) سے منسوخ ہو چکی ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اسے منسوخ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے معنی تمام معاصی سے بچنے کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جملہ مکلفین کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تمام معاصی سے بچیں۔ اگر یہ آیت منسوخ ہو جاتی تو اس سے بعض معاصی کی اباحت ہو جاتی ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

ایک اور قول ہے کہ بایں معنی اس کا منسوخ قرار دیا جانا درست ہو سکتا ہے کہ قول باری (حَقَّ تُقَاتِهِ) کا مفہوم خوف اور امن کی حالت میں اللہ کے حقوق کو پورا کرنا اور ان حقوق کے سلسلے میں اپنی جان کی فکر نہ کرنا لیا جائے۔ پھر اپنی جان بچانے کی فکر اور اکراہ کی صورت میں اسے منسوخ قرار دیا جائے اس صورت میں قول باری (مَا اسْتَطَعْتُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایسی باتوں میں جن کی وجہ سے تمھیں اپنی جان کا خطرہ نہ ہو۔ یعنی جس میں مار پٹائی اور قتل کا احتمال نہ ہو۔ اس لیے کہ کبھی استطاعت کی نفی کا اطلاق ان باتوں پر بھی ہوتا ہے۔ جن کا کرنا انسان کے لیے بڑی مشقت کا باعث بن جاتا ہے۔ جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا، اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے) یہاں ان پر اس کی مشقت مراد ہے۔

حبل اللہ کیا ہے؟

قول باری ہے (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا، تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑو اور تفرقہ میں نہ پڑو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہاں "حَبْلُ اللّٰهِ" کے معنی کے متعلق روایت ہے اس سے مراد قرآن ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، قتادہ اور سدی سے بھی روایت ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کا دین ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد عہد الٰہی ہے۔ اس لیے کہ یہ اسی طرح نجات کا ذریعہ ہے جس طرح رسی ڈوبنے وغیرہ سے نجات کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

امان کو بھی حبل کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ نجات کا سبب ہوتا ہے۔ یہ مفہوم اس قول باری کا ہے (اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ، سوائے اس کے کہ اللہ کی طرف سے یا لوگوں کی طرف سے امان ہو) یہاں حبل سے مراد امان ہے۔

البتہ قولِ باری (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا) میں اجتماع اور اتفاق کا حکم اور تفرقہ کی نہی ہے۔ اس مفہوم کو اپنے اس قول (وَلَا تَفَرَّقُوْا) سے اور موکد کر دیا ہے۔ جس کے معنی دین کے راستے سے بکھر جانے اور ہٹ جانے کے ہیں۔ جبکہ اس کے لزوم اور اس پر اکٹھا ہو جانے کا تمام لوگوں کو حکم دیا گیا ہے حضرت عبداللہؓ اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن کے قول میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر نہ چلے جاؤ۔

اس آیت سے دو قسم کے لوگوں نے استدلال کیا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو نئے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام میں قیاس اور اجتہاد کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً نظام اور اس جیسے دوسرے روافض۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو قیاس اور اجتہاد کا تو قائل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے اقوال میں حق صرف ایک قول ہوتا ہے۔ اس گروہ کے نزدیک اجتہادی مسئلے میں جس کا قول حق کے مطابق نہیں ہوتا وہ خطاکار ہوتا ہے۔ اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ قولِ باری (وَلَا تَفَرَّقُوْا) اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ تفرقہ اور اختلاف اللہ کا دین بن جائے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع بھی فرمایا ہے۔

اصولِ دین میں اختلاف کی ممانعت ہے فروع دین میں نہیں

ہمارے نزدیک بات ایسی نہیں ہے۔ جو انہوں نے بیان کی ہے۔ اس لیے کہ اصل کے اعتبار سے احکام شرع کچھ اس طرح ہیں کہ ان میں سے بعض میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ وہ احکام ہیں جن کی ہر حالت میں ممانعت یا ایجاب پر عقل دلالت کرتی ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں اس بات کا جواز اور اس کی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ کبھی واجب ہو جائیں، کبھی ممنوع اور کبھی مباح۔ ایسے احکام میں اختلاف کی گنجائش ہے اور انہیں بجا لانا درست ہوتا ہے۔ مثلاً نماز، روزے میں طاہر اور حائضہ کا حکم، مقیم اور مسافر کا قصر اور اتمام کے سلسلے میں حکم، یا اسی طرح کے اور احکام۔

اب اس حیثیت سے کہ ان مسائل میں لوگوں کو ملنے والے احکام کے اختلاف کی وجہ نص کا ورود ہے۔ جس کے تحت بعض لوگ ایسے احکامات پر عمل پیرا ہوتے ہیں جو بعض دوسروں کے احکامات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں تو ایسے مسائل میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز میں کوئی امتناع نہیں۔ جن میں نص کے ورود کا جواز وجہ اختلاف ہوتا ہے۔ اگر ہر قسم کا اختلاف قابلِ مذمت ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ احکامِ شرع میں نص اور توقیف کی راہ سے اختلاف کا ورود جائز ہی نہ ہوتا۔ اب جو اختلاف نص میں جائز ہے وہی

اجتہاد میں بھی جائز ہے۔

بعض دفعہ دو عالم بیویوں کے نان ونفقہ، تلف ہوجانے والی اشیاء کی قیمتوں کے تعین اور فوجداری جرائم میں جرمانوں اور دیتوں کے تخمینہ لگانے میں اپنے اپنے اجتہاد میں ایک دوسرے سے مختلف الرائے ہوجاتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی قابلِ ملامت یا مذمت نہیں ہوتا۔

دراصل اجتہادی مسائل کا یہی طریق کار ہے اگر اس قسم کا اختلاف قابلِ مذمت ہوتا تو پھر صحابۂ کرام کا حصہ اس میں سب سے بڑھ کر ہوتا اس لیے کہ بعد میں پیدا ہونے والے مسائل کے متعلق ہم ان کی آراء میں اختلاف پاتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے آپس کے تعلقات میں کوئی بگاڑ پیدا نہیں ہوتا۔ ہر صحابی اپنے رفیق کے اختلافِ رائے کو برداشت کرتے اور اس کی کوئی معذرت نہیں کرتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے خلاف سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح گویا اس قسم کے اختلاف کے جواز اور اس کی گنجائش پر صحابۂ کرام کا ایک طرح کا اتفاق اور اجماع ہوچکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے صحابۂ کرام کے اجماع کی صحت اور اس کے بطورِ حجت ثبوت پر اپنی کتاب میں کئی مواقع پر حکم جاری کردیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اختلاف امتی رحمۃ، میری امت کا اختلاف رائے ہونا ایک رحمت ہے) نیز فرمایا (لاتجتمع امتی علی ضلالۃ، گمراہی پر میری امت کا اجتماع نہیں ہوسکتا) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے قول (وَلَا تَفَرَّقُوْا) کے ذریعے اس قسم کے اختلاف سے منع نہیں فرمایا ہے۔ بلکہ نہی کا رخ دو میں سے ایک بات کی طرف ہے یا تو منصوص احکامات میں اختلاف کی طرف یا ایسے مسائل میں جن کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کے متعلق کوئی عقلی یا سمعی دلیل قائم ہوچکی ہو جس میں صرف اور صرف ایک ہی معنی کا احتمال ہو۔

آیت کے مضمون میں یہ بات موجود ہے کہ اس سے مراد اصولِ دین میں تفرقہ اور اختلاف ہے، فروعِ دین میں نہیں، اور نہ ہی اس میں جس کے اندر اختلاف کرتے ہوئے بھی تعبد اور فرماں برداری بجالانے کا جواز موجود ہو۔ اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاۗءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ، اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد کرو جبکہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے۔ پھر اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا) یعنی اسلام کے ذریعے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے۔ قابلِ مذمت اختلاف جس سے آیت میں روکا گیا ہے۔ وہ اختلاف اور تفرقہ ہے جو اصولِ دین واسلام میں کیا جائے۔ وہ اختلاف مراد نہیں جو فروعِ دین میں ہو۔ واللہ اعلم

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت

قولِ باری ہے (وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیئے جو لوگوں کو بھلائی کی طرف بلاتا رہے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو باتوں پر مشتمل ہے اوّل امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب۔ دوم یہ فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر فرضِ عین نہیں۔ جب ایک شخص اس فرض کو ادا کر دے گا تو دوسرے پر اس کی فرضیت باقی نہیں رہے گی اس لیے کہ قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ) اس کی حقیقت کا تقاضا کہ بعض پر فرض اور دوسرے بعض پر نہ ہو۔ جس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کرلیں گے تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ فرضِ عین ہے یعنی اس کی فرضیت ہر شخص پر عائد ہوتی ہے۔ یہ لوگ اس قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ) کے اندازِ بیان کو مجازاً خصوص پر محمول کرتے ہیں (لیکن حکم میں عموم ہے جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے (يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوْبِكُمْ، اللہ تعالیٰ تمہارے بعض گناہ بخش دے گا) اس کے معنی ہیں کہ تمہارے سب گناہ بخش دے گا۔

فرض کفایہ کے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب کچھ لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرلیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ جس طرح کہ جہاد، مُردوں کی تغسیل و تکفین اور جنازے کی نماز اور ان کی تدفین کا مسئلہ ہے۔ اگر یہ فرض کفایہ نہ ہوتا تو بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی کی بنا پر دوسروں سے اس کی فرضیت ہرگز ساقط نہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کئی اور مقامات پر بھی ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، اب دنیا میں تم وہ بہترین گروہ ہو جسے انسانوں کی

ہدایت و اصلاح کے لیئے دنیا میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو۔
اللہ تعالیٰ نے حضرت لقمان علیہ السلام کے الفاظ میں فرمایا ﴿یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَاۤ اَصَابَكَ﴾ ، اے میرے بیٹے! نماز قائم کر، نیکی کا حکم دے اور برائی سے روک اور اس سلسلے میں جو تکلیفیں تجھے اٹھانی پڑیں انہیں برداشت کر۔

نیز قول باری ہے ﴿وَاِنْ طَآئِفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰىهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰۤى اَمْرِ اللّٰهِ﴾ ، اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگ جائیں تو ان کے درمیان اصلاح کرادو۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے۔

نیز فرمایا ﴿لُعِنَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْۢ بَنِیْۤ اِسْرَآءِیْلَ عَلٰى لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِیْسَى ابْنِ مَرْیَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا یَعْتَدُوْنَ۔ كَانُوْا لَا یَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا یَفْعَلُوْنَ﴾ ، بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا۔ ان پر داؤد اور عیسٰی بن مریم کی زبان سے لعنت ہوئی۔ یہ اس لیئے کہ انہوں نے نافرمانیاں کیں اور وہ حد سے آگے نکل نکل جاتے تھے۔ جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی اس سے ایک دوسرے کو روکتے نہیں تھے۔ جو کچھ وہ کر رہے تھے وہ بہت ہی برا تھا۔ یہ آیتیں اور ان جیسی دوسری آیتیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ایجاب کا تقاضا کرتی ہیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں۔ اول کسی برائی کو ہاتھ سے یعنی اگر ممکن ہو تو بزور طاقت بدل ڈالنا اور روک دینا۔ اگر یہ ممکن نہ ہو اور اسے اس برائی کو بزور روکنے میں اپنی جان کا خوف ہو تو اس پر اسے اپنی زبان سے روکنا اور اس کے خلاف بولنا لازم ہے۔ اگر درج بالا وجہ کی بنا پر یہ بھی مشکل ہو تو پھر اس برائی کو دل سے برا سمجھنا اس پر لازم ہوگا۔

اس سلسلے میں ہمیں عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب نے، انہیں ابوداؤد طیالسی نے، انہیں شعبہ نے، انہیں قیس بن مسلم نے کہ میں نے طارق بن شہاب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ مروان بن الحکم نے نماز پر خطبے کو مقدم کر دیا۔ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا: "امیر!

تم نے سنت کے خلاف عمل کیا، خطبہ نماز کے بعد ہوا کرتا تھا۔" مروان نے سن کر کہا: "اس بات کو چھوڑ دو اسے فلاں کے باپ!" شعبہ کہتے ہیں کہ مروان اونچی آواز والا تھا، اس کی یہ آواز سن کر ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اٹھے اور فرمایا!" مروان سے یہ بات کہنے والا کون شخص ہے، اس نے اپنا فرض پورا کر دیا ہے۔

ہم سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من رای منکم منکرا فلینکرہ بیدہ فان لم یستطع فلینکرہ بلسانہ فان لم یستطع فلینکرہ بقلبہ وذلک اضعف الایمان، تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے اگر اس میں اس کی طاقت نہ ہو تو اس کے خلاف اپنی زبان استعمال کرے اگر اسے اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

ہمیں محمد بن بکر بصری نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن علاء نے، انہیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انہوں نے اسماعیل بن رجاء سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے ابو سعید اور قیس بن مسلم سے، انہوں نے طارق بن شہاب سے، انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (من رأى منكم منكرا فاستطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده۔ فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعف الايمان، تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اور اسے اپنے ہاتھ سے ہٹا سکتا ہو تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے، اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے یہ کام کرے۔ اگر اس کی بھی اس میں طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔)

برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ منکر اور برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ان تین مرحلوں میں ہوتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھوں سے منکر یعنی برائی کو ہٹا نہ سکے تو پھر اپنی زبان سے ہٹائے یعنی اس کے خلاف زبانی جہاد کرے۔ اگر اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو تو اس پر اس سے زیادہ اور کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ دل سے اسے بُرا سمجھے۔

برائی سے نہ روکنے والا اس کی زد میں آسکتا ہے

ہمیں عبداللہ بن جعفر نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں شعبہ نے ابو اسحاق سے، انہوں نے عبداللہ بن جریر البجلی سے انہوں نے اپنے والد حضرت جریر البجلیؓ سے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما من قوم یعمل بینھم بالمعاصی ھم اکثر واعز ممن یعملہ ثم لم یغیروا الا عمھم اللہ منہ بعقاب ، جو قوم ایسی ہو کہ اس کے اندر بے دھڑک معاصی کا ارتکاب ہو رہا ہو۔ اس میں ایسے لوگ موجود ہوں جو ان مرتکبین سے بڑھ کر اثر و رسوخ والے ہوں اور ان کی عددی اکثریت بھی ہو اس کے باوجود وہ ان معاصی کو ختم نہ کرائیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسی سزا نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں سب آجائیں گے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے، انہیں یونس بن راشد نے علی بن بذیمہ سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا ھذا اتق اللہ ودع ما تصنع فانہ لا یحل لک. ثم یلقاہ من الغد فلا یمنعہ ذلک ان یکون اکیلہ وشریبہ وقعیدہ فلما فعلوا ذلک ضرب اللہ تعالیٰ قلوب بعضھم ببعض. بنی اسرائیل میں سب سے پہلے جو خرابی پیدا ہوئی اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے شخص سے ملتا اور اسے اس کی معاصی پر سرزنش کرتے ہوئے کہتا کہ اے فلاں! اللہ سے ڈر اور یہ کام چھوڑ کیونکہ یہ تیرے لیے حلال نہیں ہے پھر وہی نصیحت کرنے والا دوسرے روز اس سے ملتا لیکن اس کی خطاکاری اور معاصی اسے اس کے اٹھنے، بیٹھنے اور کھانے پینے سے نہ روکتے جب بنی اسرائیل نے یہ طرز عمل اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دی۔)

برائیوں سے صرف نظر لعنت خداوندی کی موجب ہے

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ) تا قول باری (فَاسِقُونَ) پھر آپ نے فرمایا (کلا، واللہ لتامرن بالمعروف ولتنھون عن المنکر ولتاخذن علی یدی الظالم ولتاطرنہ علی الحق اطرا ولتقصرنہ علی الحق قصرا، ہرگز نہیں بخدا تم ضرور نیکی کا حکم دو گے اور برائی سے ضرور روکو گے۔ ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم سے باز رکھو گے۔ اور اسے حق کی طرف موڑ دو گے۔ نیز اسے حق کی طرف لوٹا دو گے)

ابو داؤد نے کہا ہمیں خلف بن ہشام نے، انہیں ابو شہاب الحناط نے العلاء بن المسیب سے انہوں نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے سالم سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ

بن مسعودؓ سے ، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کی روایت بیان کی البتہ اس روایت میں ان الفاظ کا اضافہ بھی کیا (اولیضربن اللہ بقلوب بعضکم علی بعض ثم لیلعننکم کما لعنھم، ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دے گا اور تم پر اسی طرح لعنت بھیجے گا جس طرح ان پر یعنی بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی تھی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ نہی عن المنکر کی ایک شرط یہ ہے کہ برائی سے روکنے والا خود اس برائی کو برا سمجھتا ہو۔ نیز برائی اور معصیت میں گرفتار انسان کے ساتھ نہ اٹھے بیٹھے اور نہ ہی کھائے پیئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ دراصل اس قولِ باری کا بیان ہے۔ اور اس کی وضاحت ہے (تَرٰی کَثِیْرًا مِّنْھُمْ یَتَوَلَّوْنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا تم ان میں سے بہت سوں کو دیکھو گے کہ وہ کافروں سے دوستی گانٹھتے ہیں) یعنی وہ لوگ معاصی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کی وجہ سے خود نہی عن المنکر کے ترک کے مرتکب قرار پائے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (کَانُوْا لَا یَتَنَاھَوْنَ عَنْ مُّنْکَرٍ فَعَلُوْہُ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اگر ایک شخص برائی کی زبان سے تردید کرے لیکن وہ اس برائی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اور کھانا پینا بھی جاری رکھے تو اس کی یہ زبانی تردید اس کے لیئے فائدہ مند نہیں ہو گی۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں وہب بن بقیہ نے، انہیں خالد نے اسماعیل سے، انہوں نے قیس سے، انہوں نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا: "لوگو! تم اس آیت (لَا یَضُرُّکُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اھْتَدَیْتُمْ، جب تم ہدایت پر ہو گے تو گمراہ ہونے والوں کی وجہ سے تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ کی تلاوت کرتے ہو لیکن اسے اس کے درست معنی پر محمول نہیں کرتے، ہم نے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے (ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ یوشک ان یعمھم اللہ بعقاب، لوگ جب ظالم کو ظلم کرتے دیکھیں اور پھر اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم کرنے سے نہ روک دیں تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو عمومی سزا دے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے انہیں ابوالربیع سلیمان بن داؤد العتکی نے، انہیں ابن المبارک نے عتبہ بن ابی حکم سے، انہیں عمرو بن جاریہ لخمی نے، انہیں ابوامیہ شعبانی نے کہ میں نے ابوثعلبہ خشنی سے آیت (عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ) کے متعلق سوال کیا، انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے یہی سوال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا کہ "بات

ایسی نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ حتیٰ کہ تم جب یہ دیکھ لو کہ بخل کی پیروی کی جاتی ہے۔ خواہشات کی اتباع کی جاتی ہے، دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے اور ہر شخص اپنی رائے کے متعلق خوش فہم نظر آتا ہے تو اس وقت تم صرف اپنی ذات کی فکر کرو اور لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو۔ تمہارے اوپر آنے والے دن صبر کے دن ہوں گے اور اس وقت صبر کرنا انگارے کو مٹھی میں لینے کے مترادف ہوگا، ایسے لوگوں میں رہ کر شریعت پر عامل انسان کا اجر پچاس آدمیوں کے اجر کے برابر ہوگا۔"

ایک روایت میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ ابو ثعلبہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا اس شخص کو اس زمانے کے پچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا؟ آپ نے فرمایا: "نہیں، بلکہ تمہارے زمانے یعنی صحابہ کرام کے پچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا" ان روایات میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو وہ ہے جس میں ایک بدی کو بدل ڈالنا اور ختم کر دینا ممکن ہو ایسی صورت میں ہر اس شخص پر اس بدی کو مٹا ڈالنا فرض ہے جس کے لیے اسے اپنے ہاتھوں سے ایسا کرنا ممکن ہو۔ ہاتھوں سے اسے مٹا ڈالنے کی بھی کئی شکلیں ہیں ایک شکل تو یہ ہے کہ تلوار کے سوا اس کا ازالہ ممکن نہ ہو یعنی اس بدی کے مرتکب کی جب تک جان نہ لے لی جائے اس وقت تک اس کا ازالہ ممکن نہ ہو ایسی صورت میں اسے یہ کر گزرنا چاہیئے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کو اس کی اپنی جان یا کسی اور کی جان کے درپے دیکھے یا اس کا مال ہتھیانے کی فکر میں ہو یا کسی عورت سے زنا کے ارتکاب پر کمر بستہ ہو یا اس قسم کی اور کوئی صورت حال ہو اور اسے علم ہو کہ زبان سے روکنے یا ہتھیار کے علاوہ کسی اور چیز سے مقابلہ کرنے پر بھی وہ باز نہیں آئے گا تو ایسی صورت میں وہ اسے قتل کر دے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (من رأی منکراً فلیغیرہ بیدہ) ایسی صورت میں اگر اس کے لیے اس بدی کو اپنے ہاتھ سے ہٹا دینا ممکن نہ ہو الّا یہ کہ اس بدی پر اڑے رہنے والے شخص کا خاتمہ کر کے ہی اس بدی سے چھٹکارا مل سکتا ہو تو اس پر اس شخص کو ختم کر دینا فرض ہوگا۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر زبان سے یا ہاتھ سے ہتھیار استعمال کیئے بغیر اسے روکنے سے وہ رک جائے گا تو پھر اس کے لیے اس شخص کو قتل کر دینے کا اقدام جائز نہیں ہوگا۔ اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ ہاتھ یا زبان سے روکنے پر وہ اڑ جائے گا اور مقابلہ پر اتر آئے گا اور اس کے بعد اسے ہٹانا اور قتل کا اقدام کیئے بغیر اس بدی کو دور کرنا ممکن نہیں رہے گا تو ایسی صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے خبردار کیئے بغیر قتل کر ڈالے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان غصب کرلے تو پھر تمھارے لیے ایسے شخص کو قتل کر دینے کی گنجائش ہے تاکہ غصب شدہ سامان اس سے برآمد کر کے اصل مالک کو لوٹا دو۔ امام ابوحنیفہ نے چور کے متعلق بھی یہی فرمایا ہے کہ جب وہ سامان چرا کر بھاگ گئے تو تمھارے لیے گنجائش ہے کہ اس کا پیچھا کر کے اسے پکڑ لو اور سامان کی واپسی سے انکار پر اسے قتل کر دو۔

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر چور گھر میں نقب لگا کر گھس جائے تو تمھارے لیے اسے قتل کر دینے کی گنجائش ہے۔ آپ نے اس شخص کے متعلق جو تمھارے دانت اکھاڑنا چاہتا ہو یہ فرمایا کہ اگر جگہ ایسی ہو جہاں تم کسی کو اپنی مدد کے لیے بلا نہ سکتے ہو تو پھر اسے قتل کر دینا تمھارے لیے جائز ہوگا۔ اس پر قولِ باری (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ) دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان سے قتال کرنے کا حکم دیا، اور ان کے خلاف قتال کا اقدام اس وقت ہی ختم ہوگا جب کہ ایسے لوگ سرکشی اور بدی کے ارتکاب سے منہ موڑ کر اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان (من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده) بھی اس چیز کو واجب کرتا ہے اس لیے کہ آپ نے بدی کو جس طریقے سے بھی ممکن ہو، دور کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے اگر بدی کے مرتکب کو قتل کیے بغیر اس کا دور کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ قتل کا اقدام کر کے اس بدی کو دور کر دے۔

ٹیکس اور محصول جنگی وصول کرنے والوں کا خون مباح ہے

لوگوں کے مال و متاع ٹیکس اور محصول، جنگی وصول کرنے والوں کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے، کہ ان کا خون مباح ہے اور مسلمانوں پر انہیں قتل کر دینا واجب ہے بلکہ ہر شخص کا یہ فرض ہے کہ ان میں سے جو بھی اس کے قابو میں آجائے اسے خبردار کیے بغیر، اور زبانی طور پر روکے بغیر، اس کا خاتمہ کر دے اس لیے کہ ایسے لوگوں کی یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب یہ ٹیکس اور محصول وغیرہ وصول کرنے پر کمر بستہ ہو جائیں تو باوجودیکہ انہیں اس قسم کی وصولی کی ممانعت کا علم ہے یہ کسی کی بات سننے یا ماننے پر تیار نہیں ہوتے اور جب کوئی انہیں اس سے باز رہنے کی دھمکی دے تو اس کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں، حتّٰی کہ ان کی ذات سے وابستہ لوگوں کو قتل کر دینا جائز ہے۔

جان کا خطرہ ہو تو صرف قطع تعلق کافی ہے

ساتھ ہی ساتھ، جس شخص کو یہ خوف ہو کہ اگر وہ ایسے لوگوں کے خلاف قتل کا اقدام کرے گا تو اس

کی اپنی جان چلی جائے گی، ایسی صورت میں انہیں ان کے حال پر چھوڑ دینا اس کے لیے جائز ہوگا۔ البتہ اس پر ان سے دور رہنا ان کے ساتھ سختی سے پیش آنا، اور ان سے قطع تعلق کرنا لازم ہوگا۔ یہی حکم ان لوگوں کے متعلق بھی ہے جو دین و ایمان کے لیے تباہ کن معصیت کے مرتکب ہوں۔ اس پر ان کا اصرار ہو، اور وہ کھلم کھلا اس کا ارتکاب کرتے ہوں۔ ایسی بدی اور معصیت کو ہر ممکن طریقے سے روکنا لازمی ہے ۔ اگر ہاتھ سے روکنا ناممکن ہو تو اپنی زبان سے روکے ، یہ اس وقت کرے ، جب اسے یہ امید ہو کہ زبانی طور پر اس کے خلاف آواز اٹھانے سے یہ لوگ اس برائی سے باز آجائیں گے اور اسے ترک کردیں گے ۔

بدی کے خلاف طاقت نہ ہو تو خاموش رہنا مباح تو ہے افضل نہیں

لیکن اگر اسے یہ امید نہ ہو، بلکہ غالب گمان یہ ہو کہ زجر و توبیخ ، اور زبانی تنقید کا ان لوگوں پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔ جبکہ انہیں خود بھی اس بدی کے متعلق علم ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کے لیے خاموش رہنے کی گنجائش ہے ، تاہم ان سے قطع تعلق اور علیحدگی ضروری ہے ، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (فلیغیرہ بلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ) آپ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ اگر زبانی جہاد کے باوجود برے لوگ ، برائی سے باز نہ آئیں ، تو پھر ایسے لوگوں کو دل سے برا سمجھنا ضروری ہے ، خواہ یہ اپنے بچاؤ کی شکل میں ہو، یا کسی اور صورت میں ، اس لیے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ " اگر ایسا کرنے کی طاقت نہ ہو" تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ ، اگر کہنے سننے اور زبان سے روکنے کے باوجود یہ لوگ باز نہ آئیں اور برائی کو دور کرنا ممکن نہ ہو ، تو ایسی حالت میں خاموش ہو جانے کی اباحت ہے

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے حکمت سے کام لیا جائے

حضرت ابن مسعودؓ سے قول باری (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) کے متعلق مروی ہے آپ نے فرمایا " امر بالمعروف اور نہی عن المنکر " اسی مقام پر کرو جہاں تمہاری بات مان لی جائے ۔ اگر بات نہ مانی جائے تو پھر تم صرف اپنی ذات کے ذمہ دار ہو"۔ حضرت ابو ثعلبہؓ خشنی کی روایت بھی ــــ جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ــــ اس پر دلالت کرتی ہے ۔ اس حدیث کا مطلب ــــ واللہ اعلم ــــ یہی ہے کہ ، جب لوگ تمہاری بات نہ مانیں ، بلکہ اپنی ہوا و ہوس میں لگ کر اپنی رائے پر ڈٹ جائیں ، تو ایسی صورت میں تمہارے لیے گنجائش ہے کہ تم انہیں چھوڑ کر

اپنی ذات کی فکر کرو اور انہیں ان کی حالت پر رہنے دو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کو زبانی طور پر روکنے سے کنارہ کشی کی اجازت دے دی۔

صحابۂ کرام کے نزدیک علم کی قدر

عکرمہؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے فرمایا: "مجھے ان لوگوں کے انجام کا علم نہیں ہو سکا جو اصحاب سبت (بنی اسرائیل کا ایک گروہ جو یوم السبت یعنی ہفتے کے دن مچھلیاں پکڑا کرتا تھا، جبکہ اسرائیلی شریعت میں ہفتے کا دن صرف عبادت کے لیے مخصوص تھا اور دنیاوی کاموں کی ممانعت تھی) اس خلاف ورزی کی انہیں یہ سزا دی گئی کہ ان کی شکلیں مسخ کر دی گئیں۔) کو ہفتے کے دن کی خلاف ورزی پر ٹوکتے اور انہیں اس کام سے روکتے نہیں تھے۔" یہ سن کر عکرمہؒ نے کہا: "میں آپ کو بتاتا ہوں، آپ اگلی آیت (اَنۡجَیۡنَا الَّذِیۡنَ یَنۡهَوۡنَ عَنِ السُّوۡٓءِ، ہم نے ان لوگوں کو بچا لیا جو برائی سے لوگوں کو روکتے تھے) تلاوت کریں۔" یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "تم نے ٹھیک کہا" پھر آپ نے میری اس بات سے خوش ہو کر ایک جوڑا پہننے کے لیے عنایت کیا، حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت سے یہ استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو ہلاک کر دیا جو برائی کرتے تھے یعنی ہفتے کے دن کی حرمت اور تقدس کو پامال کرتے تھے۔ نیز انہیں بھی ہلاک کر دیا جو انہیں اس برائی سے روکتے اور اس پر ٹوکتے نہیں تھے۔ آپ نے عذاب کی لپیٹ میں آنے کے لحاظ سے ایسے لوگوں کو بھی اس برائی کے مرتکبین جیسا قرار دیا۔

ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ موخر الذکر لوگ اس بدی کے مرتکبین کے اعمال سے راضی تھے۔ اور ان پر گرفت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی دل سے انہیں بُرا سمجھتے تھے۔

فعلِ قبیح پر رضامندی ارتکاب قبیح کے مساوی ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہودیوں کی طرف اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کے قتل کی نسبت ان الفاظ میں کی (قَدۡ جَآءَکُمۡ رُسُلٌ مِّنۡ قَبۡلِیۡ بِالۡبَیِّنٰتِ وَ بِالَّذِیۡ قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوۡهُمۡ تمہارے پاس مجھ سے پہلے بھی رسول نشانیاں اور (قربانی کو آگ کھا جانے کا) معجزہ جو تم چاہتے ہو، لے کر آئے تھے، پھر تم نے ان کو کیوں قتل کر دیا) نیز (فَلِمَ تَقۡتُلُوۡنَ اَنۡۢبِیَآءَ اللّٰهِ مِنۡ قَبۡلُ اِنۡ کُنۡتُمۡ مُّؤۡمِنِیۡنَ، تم اس سے پہلے اللہ کے پیغمبروں کو کیوں قتل کر دیتے تھے۔ اگر تم

سیکھے ہو) اس کی وجہ یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے یہود اپنے اسلاف سے جو انبیاء کے قاتل تھے، محبت کرنے اور ان سے تعلق برقرار رکھنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے تھے۔ اس بنا پر قتل کی نسبت ان کی طرف کر دی گئی اگرچہ واقعۃً، براہِ راست وہ انبیاء کرام کے قتل میں ملوث نہیں تھے۔ لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنے اسلاف کے اس فعلِ قبیح پر رضامند تھے، انہیں قاتل گردانا گیا۔ ٹھیک اسی طرح اصحابِ سبت میں جو لوگ ہفتے کے دن کے تقدس کو پامال کرتے تھے ان کے ساتھ ان لوگوں کو بھی ملحق کر دیا گیا جو اس فعلِ قبیح سے انہیں روکتے نہیں تھے۔ دراصل وہ ان لوگوں کی اس حرکت پر نہ صرف راضی تھے بلکہ ان سے دوستی اور تعلق باقی رکھ کر گویا عملی طور پر اسے پسند بھی کرتے تھے۔

اگر کوئی شخص اپنے دل سے کسی برائی کو برا سمجھتا ہو، اور اس میں اتنی طاقت نہ ہو کہ دوسروں کو اس برائی سے روک سکے تو ایسا شخص اس وعید میں داخل نہیں ہو گا جو اس برائی کے مرتکبین کو سنائی گئی ہو، بلکہ اس کا شمار ان لوگوں میں ہو گا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)۔

ہمیں مکرم بن احمد القاضی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن عطیہ الکوفی نے، انہیں الحمانی نے، انہوں نے ابن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ امام ابوحنیفہ کو جب ابراہیم الصائغ کے قتل کی اطلاع ملی تو آپ اس قدر روئے کہ ہم نے یہ خیال کیا کہ شاید روتے روتے آپ کی وفات ہو جائے گی۔ جب تنہائی ہوئی تو آپ نے فرمایا "بخدا، ابراہیم ایک عقلمند انسان تھے۔ مجھے خطرہ تھا کہ ان کے ساتھ یہی کچھ ہو گا۔" میں نے عرض کیا "اس قتل کا سبب کیا تھا؟" آپ نے فرمایا: "وہ میرے پاس آتے اور مجھ سے سوالات کرتے، اللہ کی طاعت میں وہ اپنی جان لگا دیتے تھے، انتہائی متقی اور پرہیزگار تھے۔ بعض دفعہ میں ان کے سامنے کھانے کی کوئی چیز پیش کرتا تو اس کے متعلق مجھ سے پوچھنا شروع کر دیتے، پھر ایسا ہوتا کہ وہ چیز انہیں پسند نہ آتی اور اسے وہ ہاتھ بھی نہ لگاتے اور بعض دفعہ پسند آ جاتی تو کھا لیتے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے عملی اقدام کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

ایک دفعہ مجھ سے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے متعلق سوالات کیے پھر بحث و مباحثہ کے بعد ہم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ایک فرض ہے، پھر انہوں نے مجھ سے کہا کہ ہاتھ بڑھاؤ میں بیعت کرتا ہوں۔

ان کے قتل کے بعد اب میری نظروں میں دنیا تاریک ہو گئی ہے۔" میں نے عرض کیا "وہ کیسے؟" فرمایا:

"مجھے انہوں نے اللہ کے ایک حق کی طرف بلایا لیکن میں نے ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان سے یہ کہہ دیا کہ اگر "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی دعوت اکیلا شخص لے کر اٹھے گا تو قتل کر دیا جائے گا، اور لوگوں کی ایک بات بھی درست نہیں ہو سکے گی۔ لیکن اگر اسے نیک اور مخلص ساتھی مل جائیں، جن کا سردار کوئی ایسا شخص ہو جس کی دینی حالت پوری طرح قابلِ اطمینان ہو، تو اس صورت میں اس دعوت کے راستے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی"۔ آپ نے مزید فرمایا: "ابراہیم جب کبھی میرے پاس آتے تو اس پر نکلنے کے لیے مجھ سے اس قدر شدید تقاضا کرتے، جس طرح قرض خواہ، ہاتھ دھو کر مقروض سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے، جب کبھی وہ میرے آتے تو مجھ سے یہی تقاضا کرتے۔ میں ان سے یہی کہتا کہ، یہ ایک آدمی کا کام نہیں ہے، انبیاء علیہم السلام کو بھی جب تک غیبی امداد حاصل نہیں ہو گئی انہیں اس کام کی ہمت نہیں ہوئی۔

اس فرض کی نوعیت دیگر فرائض سے مختلف ہے، اس لیے کہ دوسرے فرائض کی ادائیگی ایک شخص خود تنہا کر سکتا ہے اور یہ فرض ایسا ہے کہ جب ایک آدمی تنہا اس کے لیے اٹھ کھڑا ہو گا تو گویا وہ اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کر دے گا، اس لیے ان کے بارے میں مجھے ہمیشہ یہی خطرہ رہتا کہ وہ اپنے قتل کا سامان خود ہی پیدا کر رہے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب اس راستے میں ایک آدمی قتل ہو جائے تو کسی اور کو اس کام کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کا حوصلہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے میں نے انہیں انتظار کرنے کا مشورہ دیا تھا۔

آخر فرشتوں نے بھی تو اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا۔ اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ "کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزی کرے گا۔ آپ کی حمد و ثناء کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں۔" فرمایا: میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے"۔

ابراہیم امام ابوحنیفہ کے پاس سے نکل کر مَرْو چلے گئے، جہاں ابومسلم خراسانی (عباسی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے والا مشہور جرنیل) مقیم تھا۔ وہاں جا کر اس کے ساتھ سخت کلامی کی جس کی بنا پر اس نے انہیں پکڑ لیا۔ لیکن خراسان کے فقہاء اور دیندار لوگوں کی کوششوں سے انہیں رہائی مل گئی۔ ابراہیم نے پھر وہی طرزِ عمل اختیار کیا اور ابومسلم کو اس کی غلط کاریوں پر ٹوکا، اس نے انہیں تنبیہ کی۔ لیکن ابراہیم پھر اس کے پاس گئے۔ اور کہنے لگے کہ میری نظر میں تیرے خلاف جہاد سے بڑھ کر کوئی نیکی نہیں جو میں اللہ کی

خاطر سرانجام دے سکوں۔ لیکن میرے ہاتھ میں چونکہ کوئی قوت نہیں ہے اس لیے میں تیرے خلاف زبانی جہاد جاری رکھوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے راستہ دکھا دیا ہے میں اس کی خاطر تجھ سے ہمیشہ نفرت رکھوں گا۔ ابومسلم یہ باتیں سن کر طیش میں آگیا اور انہیں قتل کرا دیا۔

ابوبکر جصاص کا استنباط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کرنا امت پر عائد شدہ ایک فریضہ ہے اور یہ چیز بھی واضح کر دی گئی کہ اس کی نوعیت فرض کفایہ کی ہے کہ جب کچھ افراد اس کی ادائیگی کریں تو باقیماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فرضیت کے لزوم میں نیک اور بد کے درمیان کوئی فرق نہ ہو، اس لیے کہ بعض فرائض کے ترک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے انسان سے دوسرے فرائض بھی ساقط ہو جائیں، آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر نماز ترک کر دے تو اس کی بنا پر اس سے روزے کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی اور دوسری تمام عبادات بھی اس پر لازم رہتی ہیں ٹھیک اسی طرح جو شخص تمام نیکیاں نہیں کرتا اور تمام برائیوں سے باز نہیں رہتا، اس سے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی۔ طلحہؓ بن عمرو نے عطاءؒ بن ابی رباح سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند صحابہ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ حضور، کیا ہمارے لیے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی گنجائش اس وقت پیدا ہو گی جب ہم تمام نیکیاں کر گزریں گے اور تمام برائیوں سے باز آجائیں گے؟ جواب میں آپ نے فرمایا (مروا بالمعروف وان لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله ۔ اگرچہ تم تمام نیکیوں پر خود عمل پیرا نہ بھی ہو پھر بھی امر بالمعروف کرو اسی طرح اگرچہ تم تمام برائیوں سے خود باز نہ بھی آسکے ہو پھر بھی لوگوں کو برائیوں سے روکو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض فرائض میں کوتاہی کے باوجود امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ادائیگی کے لزوم کے لحاظ سے دوسرے فرائض کے برابر قرار دیا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق جاہلانہ تصور

علمائے امت اور فقہائے ملت میں سے خواہ ان کا تعلق سلف سے ہو یا خلف سے کسی نے بھی "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے وجوب کا انکار نہیں کیا۔ البتہ نام نہاد اصحاب حدیث کا ایک

جاہل اور علم سے تہی دامن گروہ مسلمانوں کے کسی باغی گروہ کے خلاف جنگی اقدامات کا قائل نہیں ہے۔ یعنی وہ ہتھیار کے سہارے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اس کی نظروں میں اس کام کے لیے اگر ہتھیار اٹھانے اور باغی گروہ سے قتال کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ تبلیغ نہیں ہو گی، بلکہ یہ ایک فتنہ ہوگا، حالانکہ ان کے کانوں میں اس قولِ باری (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ) کی آواز پہنچ چکی ہے اور ان کے سامنے اس آیت کے الفاظ کا مقتضیٰ بھی واضح ہے، اور یہ مقتضیٰ باغی گروہ کے ساتھ قتال بالسیف کے وجوب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس گروہ کا یہ زعم بھی باطل ہے کہ سلطان یا صاحبِ اقتدار اگر ظلم و جور کرے نیز بے گناہوں کے خون سے ہاتھ رنگے تو اس کے خلاف لب کشائی نہ کی جائے، البتہ سلطان کے علاوہ کوئی اور شخص ایسی حرکتیں کرے تو اس کے خلاف صرف زبانی یا ہاتھ سے کارروائی کی جائے ہتھیار پھر بھی استعمال نہ کیے جائیں۔ ان جاہلوں نے اپنے اس طرزِ عمل سے امت کو اس سے زیادہ نقصان پہنچایا جتنا دشمنوں کے ہاتھوں سے اسے پہنچ سکتا تھا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے اس زعمِ باطل کا پرچار کر کے مسلمانوں کو باغی گروہوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے اور سلطان یا برسرِ اقتدار شخص کے ظلم و جور کے خلاف لب کشائی کرنے سے روک دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فاسقوں اور فاجروں بلکہ مجوسیوں اور دشمنانِ اسلام کو زور پکڑنے اور حکومت پر قبضہ جمانے کا موقع مل گیا، جس سے بلادِ اسلامیہ کی سرحدیں غیر محفوظ ہو گئیں، ظلم و ستم کا بازار گرم ہو گیا، شہر اجڑ گئے، علاقے تباہ ہو گئے اور دین و دنیا دونوں ہاتھ سے گئے، دوسری طرف فکری انتشار کے نتیجے میں زندیقیت، بے دینی اور تشیع کو ہوا ملی، نہ صرف یہ، بلکہ ثنویت[1]، مزدکیت اور خرمیت[2] جیسے باطل خیالات عام ہونے لگے، یہ تمام خرابیاں دراصل "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے فریضہ کو ترک کرنے نیز ظالم سلطان کے خلاف آواز بلند نہ کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوئیں۔

---

[1] دو خداؤں یعنی یزدان و اہرمن کا نظریہ جس کے مطابق یزدان خالقِ خیر اور اہرمن خالقِ شر ہے۔

[2] فرقۂ خرمیہ دراصل مجوسیوں کا طائفہ تھا جو تناسخ کا قائل تھا۔ ان کے ہاں محرمات کی اباحت تھی۔ یعنی ایک انسان اپنی ماں، بہن وغیرہ سے نکاح کر سکتا تھا۔ اس فرقے کی نسبت ایران کے ایک گاؤں خرمہ کی طرف ہے۔ مزدکیت بھی ان ہی نظریات کی حامل تھی البتہ اس کا وجود فرقۂ خرمیہ سے پہلے ہوا تھا۔

قرآن وسنت کی روشنی میں جاہلانہ تصور کا رد

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن عباد الواسطی نے، انہیں یزید بن ہارون نے، انہیں اسرائیل نے، انہیں محمد بن حجادہ نے عطیہ عوفی سے، انہوں نے ابو سعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (افضل الجہاد کلمۃ عدل عند سلطان جائر او امیر جائر۔ ظالم وجابر سلطان یا حاکم کے سامنے کلمہ حق وانصاف بلند کرنا افضل ترین جہاد ہے۔) ہمیں محمد بن عمر نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزی نے، انہوں نے ابو عمارہ سے، انہوں نے الحسن بن رشید سے، انہوں نے امام ابو حنیفہ سے، آپ نے فرمایا: "میں نے ابراہیم صائغ کو عکرمہ سے ایک روایت بیان کی جو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (سید الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل قام الی امام جائر فامرہ ونھاہ فقتلہ، شہیدوں کے سردار حمزہؓ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص بھی ہے جو کسی ظالم حاکم کے پاس جا کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرتے ہوئے اس کے ہاتھوں شہید ہو جائے)

قول باری ہے (وَمَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ، اور اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ بندوں پر ظلم ہو) یہ قول باری (من کل الوجوہ ارادۂ ظلم کی نفی کا متقاضی ہے۔ یعنی نہ تو اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی وہ یہ چاہتا ہے کہ بندے ایک دوسرے پر ظلم کریں اس لیے کہ ظلم کی یہ دونوں صورتیں قبیح ہونے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہوتا کہ بندوں کا ایک دوسرے پر ظلم کرنا اللہ کے ارادے میں ہے تو اس کی طرف سے بندوں پر ارادۂ ظلم بھی جائز ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے دو شخصوں کے درمیان عقلی لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا جن میں سے ایک غیر کی خاطر اپنے اوپر اور دوسرا غیر کی خاطر کسی اور پر ظلم کرنے کا ارادہ کرے۔ فعل قبیح کے ارتکاب کے لحاظ سے دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں، دونوں سے ارادۂ ظلم کی نفی ہونی چاہیے۔

قول باری ہے (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ قول باری (کُنْتُمْ) کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد کتب سابقہ جن میں مختلف امتوں کے متعلق بشارتیں آئی ہیں اور ان کے بارے میں خبریں دی گئی ہیں ان میں ہم سب سے آخری امت ہیں لیکن اللہ کے نزدیک سب سے بڑھ کر مرتبے اور عزت والے ہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی ربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے بہز بن حکیم سے، انہوں نے اپنے والد حکیم سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) کے سلسلے میں فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (انتم تتمون سبعین امۃ انتم خیرھا واکرمھا عند اللہ، تم پر ستر امتوں کی گنتی پوری ہوتی ہے تم ان میں سب سے بہتر اور اللہ کے ہاں سب سے بڑھ کر عزت اور مرتبے والے ہو) اس طرح آیت کے معنی یہ ہوں گے "تم ان تمام امتوں میں سب سے بہتر تھے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو اپنی نازل کردہ کتابوں کے ذریعے خبر دی تھی، ایک قول یہ ہے کہ جملہ پر فعل ناقص کان کا دخول اور عدم دخول دونوں یکساں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دخول کی صورت میں یہ لامحالہ کسی امر کے وقوع کی تاکید کی خبر دیتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بات حقیقت میں پیش آچکی ہے جس طرح کہ قول باری (وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا) نیز (وَکَانَ اللّٰہُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا) کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بات حقیقت میں پیش آچکی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ) "حدثتم خیر امۃٍ" کے معنی میں ہے یعنی تمہارا احداث خیر امت کی صورت میں ہوا۔ اس صورت میں (خَیْرَ اُمَّۃٍ) حال کے معنی میں ہوگا، ایک قول ہے کہ (کُنْتُمْ) "منذ انتم" کے معنی میں ہے۔ تاکہ یہ دلالت ہو سکے کہ امتِ مسلمہ کی یہ حیثیت اوّل دن سے ہے۔

اِجماعِ امت بھی حق ہے

آیت میں کئی وجوہ سے اجماعِ امت کی صحت پر دلالت موجود ہے (اوّل) امت مسلمہ کو بہترین امت کہا گیا اور یہ بات واضح ہے کہ امتِ مسلمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعریف کی اس بنا پر مستحق ہوئی ہے۔ کہ وہ اللہ کے حقوق کی ادائیگی میں ہمیشہ سے کمربستہ ہے اور گمراہی سے دور ہے (دوم) اللہ تعالیٰ نے امتِ مسلمہ کے متعلق یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر کے سلسلے میں یہ امر بالمعروف کا فریضہ سرانجام دیتی ہے۔ جو خود ایک امر ہے کیونکہ "معروف" اللہ کے امر کا نام ہے۔ اس لیے امت اجتماعی طور پر جس چیز کا حکم دے وہ معروف ہونے کی بنا پر امر اللہ بن جائے گا (سوم) اہلِ ایمان منکر کو روکتے ہیں اور منکر وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو روک دیا ہو۔ اس بنا پر اس امت کے افراد اس صفت کے اس وجہ سے مستحق قرار پائے کہ ان کی مرضی وہی ہوتی ہے جو اللہ کی ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امت جس چیز سے رک جانے کا حکم دے وہ "منکر" اور جس چیز کے کرنے کا حکم دے وہ "معروف" ہے۔ اور اللہ کا حکم بھی یہی ہے۔ اس میں اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ گمراہی پر امت کا اجماع نہیں ہو سکتا۔

نیز اس سے یہ بات واجب ہوجاتی ہے کہ جس چیز پر امت کا اجماع ہوجائے اس کی حیثیت حکم اللہ کی ہوجاتی ہے۔

دلیلِ نبوت نمبر ا

قولِ باری ہے (لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ، یہ تمہارا کچھ بگاڑ نہیں سکتے زیادہ سے زیادہ بس کچھ ستا سکتے ہیں۔ اگر یہ تم سے لڑیں گے تو مقابلے میں پیٹھ دکھائیں گے پھر ایسے بے بس ہوجائیں گے کہیں سے ان کو مدد نہیں ملے گی) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اس میں ان یہودیوں کے متعلق خبر دی گئی ہے جو مسلمانوں کے دشمن اور مدینہ منورہ کے اطراف میں آباد تھے۔ یعنی بنو نضیر، بنو قریظہ، بنو قینقاع اور یہود خیبر۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتا دیا کہ مسلمانوں کا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ صرف زبان سے طعن وتشنیع کے کلمات ادا کرکے دکھ پہنچا سکتے ہیں۔ نیز اگر مقابلہ پر اتر آئیں گے تو منہ کی کھائیں گے۔ اور پیٹھ دکھائیں گے۔ چنانچہ واقعاتی طور پر یہود کے ساتھ یہی کچھ ہوا، اور چونکہ ان باتوں کا تعلق آنے والے واقعات کے ساتھ تھا۔ اس بنا پر اسے علمِ غیب شمار کیا جائے گا جو نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔

دلیلِ نبوت نمبر ۲

قولِ باری ہے (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ، یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی مار ہی پڑی۔ کہیں اللہ کے ذمہ یا انسانوں کے ذمہ میں پناہ مل گئی تو یہ اور بات ہے) ان سے مراد یہود ہیں جن کا ذکر پہلے اوپر سے چلا آرہا ہے۔ اس میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ یہود جہاں بھی گئے ان پر ذلت ومسکنت کی مار پڑتی رہی۔ البتہ جہاں کہیں مسلمانوں نے اللہ کے نام پر اور اس کے عہد کے تحت انہیں امان دے دی۔ وہاں انہیں اس ذلت سے چھٹکارا نصیب ہوگیا۔ اس لیے کہ یہاں لفظ حبل کا مفہوم عہد اور امان ہے۔

سب اہلِ کتاب یکساں نہیں ہیں

قولِ باری ہے (لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ، مگر سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو

راہ راست پر قائم ہیں۔ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے آگے سجدہ ریز ہوتے ہیں) ابن عباسؓ قتادہ اور ابن جریج کا قول ہے کہ جب عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھ ایک گروہ مسلمان ہو گیا تو یہود کہنے لگے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ہمارے بدترین لوگ ایمان لائے ہیں، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ حسن کا قول ہے کہ (قَائِمَةٌ) سے مراد عادلہ ہے۔ ابن عباسؓ، قتادہ اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کے حکم پر ثابت قدم رہنے والے لوگ ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے اللہ کی طاعت پر ثابت قدم رہنے والے لوگ مراد ہیں۔ قولِ باری (وَهُمْ يَسْجُدُونَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ سجدہ ہے جو نماز میں معروف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں اس لیے کہ سجدے میں قرأت نہیں ہوتی اور نہ ہی رکوع میں، انہوں نے حرف واؤ کو حال کے معنی میں لیا ہے۔ یہی فراء کا بھی قول ہے۔ پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں ارشاد ہوا "وہ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ سجدے بھی کرتے ہیں۔

مومن اہلِ کتاب کی صفت

قولِ باری ہے (يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وہ اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے، نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں) اہلِ کتاب میں سے جو لوگ ایمان لے آئے تھے ان کی یہ صفت بیان ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے۔ پھر انہوں نے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرف بلایا اور جو لوگ آپ کی مخالفت کرتے تھے انہیں اس مخالفت سے روکا اس لیے ان کا شمار ان لوگوں میں ہو گیا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا پچھلی آیت میں ارشاد ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) ہم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب پر قرآنی دلائل کا پہلے ذکر کر دیا ہے۔

مذاہبِ فاسدہ کا مقابلہ کس طرح کیا جائے

اگر یہ کہا جائے کہ آیا مذاہبِ فاسدہ کے عقائد کا ازالہ جو تاویل کے سہارے اپنا لیے گئے ہیں اسی طرح واجب ہے جس طرح غلط اور منکر افعال کا؟ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اوّل یہ کہ فاسد عقائد کا حامل کوئی شخص اگر اپنے غلط عقائد کی دعوت دے رہا ہو اور اس طرح وہ شبہات پیدا کر کے لوگوں کو گمراہ کر رہا ہو، تو اسے ہر ممکن طریقے سے اس سے ہٹانا اور باز رکھنا

واجب ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے فاسد عقائد کو اپنی ذات تک محدود رکھے اور لوگوں کو ان کی دعوت نہ دے، تو اسے دلائل دے کر حق کی دعوت دی جائے گی اور اس کے شبہات کو دور کیا جائے گا۔ یہاں تک تو اس کے ساتھ یہی معاملہ رکھا جائے گا، لیکن اگر وہ اہل حق کے خلاف تلوار اٹھائے گا اور جتھا بندی کر کے امام المسلمین کے خلاف صف آرا ہو جائے گا، اور طاقت کے بل بوتے پر اپنے باطل عقائد کی لوگوں کو دعوت دینا شروع کر دے گا، تو پھر وہ باغی شمار ہوگا۔ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اس سے جنگ کی جائے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹنے پر مجبور ہو جائے۔

فاسد مذہب اور حضرت علیؓ کی رائے

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ کوفہ کی جامع مسجد میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے کہ مسجد کے ایک گوشے سے خوارج کے ایک ٹولے نے (لَا حُكْمَ إِلَّا لِلّٰهِ ، حکم صرف اللہ کا چلے گا) کا نعرہ بلند کیا، آپ نے اپنا خطبہ منقطع کر کے فرمایا: "بات تو درست کہی گئی ہے۔ لیکن جس مقصد کے لیے کہی گئی ہے وہ غلط اور باطل ہے، لوگو! سنو، ان لوگوں کے سلسلے میں ہمارا طریق کار یہ ہے کہ جب یہ ہمارا ساتھ دیتے رہیں گے ہم انہیں مالِ غنیمت میں سے ان کا حصہ ادا کرتے رہیں گے۔ ہم انہیں اپنی مسجدوں میں اللہ کی عبادت کرنے سے نہیں روکیں گے؛ اور جب تک یہ ہمارے خلاف ہتھیار نہیں اٹھائیں گے ہم ان کے خلاف کوئی جنگی کارروائی نہیں کریں گے۔" حضرت علیؓ نے لوگوں کو یہ بتایا کہ ان خارجیوں کے خلاف اس وقت تک قتال واجب نہیں ہوگا جب تک وہ جنگ پر کمربستہ نہ ہو جائیں۔ جب حروراء کے مقام پر یہ لوگ آپ کے خلاف صف آرا ہو گئے تو آپ نے سب سے پہلے انہیں واپس آ ملنے کی دعوت دی، پھر ان کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ بھی کیا، جس کا یہ اثر ہوا کہ بہت سے لوگ ان خارجیوں کا ساتھ چھوڑ کر آپ کے لشکر سے آملے۔

یہ طرزِ عمل تاویل کی بنا پر فاسد مذاہب اختیار کرنے اور باطل عقائد رکھنے والوں کے خلاف کارروائی کرنے کی اصل اور بنیاد ہے۔ یعنی ایسے لوگ جب تک کھلم کھلا اپنے مذہب اور عقیدے کا پرچار نہ کریں اور اہلِ حق کے خلاف صف آرا نہ ہو جائیں اس وقت تک ان کے خلاف جنگی کارروائی نہیں کی جائے گی۔ اور انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا، بشرطیکہ ان کا یہ مذہب اور عقیدہ صریح کفر نہ ہو، اس لیے کہ کسی کافر کو کفر کی حالت پر چھوڑ دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس پر جزیہ عائد کرنا ضروری ہے۔ جبکہ ایسا شخص جو تاویل کی بنا پر کفر اختیار کر لے اسے جزیہ پر بھی برقرار رکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ

اس کی حیثیت مرتد جیسی ہو گی۔ کیونکہ اس نے پہلے توحید کا اقرار کیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تھا۔ اس لیے اب اگر وہ ان باتوں کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کوئی اور راستہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد قرار پائے گا۔

تاویل کرنے والے گمراہ مذاہب کے بارے میں ابوالحسن کی رائے

بعض لوگ انہیں اہل کتاب کا درجہ دیتے ہیں، ابوالحسن یہی کہا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے قول کے مطابق ایسے لوگوں کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے لیکن مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی بیٹیاں انہیں نکاح میں دیں۔ ان کا ذبیحہ بھی کھانا درست ہے اس لیے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کی نسبت قرآن کے حکم کی طرف کرتے ہیں۔ اگرچہ قرآن پر عمل پیرا ہونے کے لیئے تیار نہیں ہوتے۔ جس طرح کہ کوئی شخص نصرانیت یا یہودیت کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرلے، اس کا حکم بھی یہودیوں اور نصرانیوں جیسا ہو گا۔ اگرچہ وہ ان کی شریعت کی تمام باتوں کی پابندی نہ بھی کرتا ہو۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی گانٹھے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا۔

امام محمد کی رائے

امام محمد نے "الزیادات" میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے باطل عقائد اختیار کر لیتا ہے جن کے ماننے والوں کی تکفیر کی جاتی ہے، تو ایسے شخص کی وصیتیں مسلمانوں کی وصیتوں کی طرح ہوں گی، یعنی مسلمانوں کی وصیتوں کی جو صورتیں جائز ہوں گی ان کی بھی جائز ہوں گی اور جو ناجائز ہوں گی ان کی بھی ناجائز ہوں گی۔ امام محمد کی یہ بات بعض صورتوں میں اس مسلک کی موافقت پر دلالت کرتی ہے جو ابوالحسن نے اختیار کیا تھا۔

بعض دیگر اہلِ علم کی آراء

بعض لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ان منافقین کی طرح ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے۔ اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے کفر و نفاق کا علم تھا یا انہیں ان کے نفاق پر قائم رہنے دیا گیا۔ کچھ لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ذمیوں جیسی ہے۔ جو لوگ یہ بات تسلیم نہیں کرتے انہوں نے منافقین اور اہل الذمہ کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ اگر ایک منافق کے نفاق کا علم ہو

جائے تو ہم اسے اس پر برقرار رہنے نہیں دیں گے، اور اس سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کریں گے۔ اس کے برعکس ذمیوں سے جزیہ لے کر انہیں ان کی حالت پر برقرار رکھا جاتا ہے جبکہ ایسے لوگوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے جو تاویل کی بنا پر کفر میں مبتلا ہوں اور اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتے ہوں، انہیں جزیہ کے بغیر چھوڑنا بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے اس بارے میں ان کا حکم یہ ہے کہ ہمیں ان میں سے کسی کے متعلق جب کفر کے اعتقاد کا علم ہو جائے گا تو اس پر اسے برقرار رہنے دیا جانا جائز نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر مرتدین کے احکامات جاری کیے جائیں گے۔ اس پر کافروں کے احکام جاری کرنے کے سلسلے میں اس امکان پر انحصار نہیں کیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عقیدہ درست ہو اور اسے غلطی لگ گئی ہو بلکہ وہ اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہوئے اگر ہمارے سامنے ایسے اعتقاد کا اظہار کرے گا جو اس کی تکفیر واجب کر دے تو اس صورت میں اس پر مرتدین کے احکام جاری کرنا جائز ہوگا یعنی اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے اس غلط عقیدے سے توبہ کرے۔ ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ذمّیوں سے استعانت کا بیان

قول باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ لَا یَاْلُوْنَکُمْ خَبَالًا۔ وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاھِھِمْ وَمَا تُخْفِیْ صُدُوْرُھُمْ اَکْبَرُ اے ایمان والو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ۔ وہ تمہاری خرابی کے کسی موقعہ سے فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکتے۔ تمہیں جس چیز سے نقصان پہنچے وہی ان کو محبوب ہے۔ ان کے دل کا بغض ان کے منہ سے نکلا پڑتا ہے اور جو کچھ وہ اپنے سینوں میں چھپائے پھرتے ہیں وہ اس سے شدید تر ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ انسان کا "بطانہ" ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اس کے خاص ہوتے ہیں اور اس پر اپنا حکم چلا سکتے ہیں نیز جن پر وہ اپنے معاملات میں بھروسہ کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات سے روک دیا کہ وہ مسلمانوں کو چھوڑ کر اہل کفر کو اپنا رازدار بنائیں اور اپنے خصوصی معاملات میں ان سے مدد کے طلب گار ہوں۔ پھر اپنے قول (لَا یَاْلُوْنَکُمْ خَبَالًا) کے ذریعے مسلمانوں کو ان کافروں کے پوشیدہ خیالات سے آگاہ کر دیا جو یہ مسلمانوں کے متعلق رکھتے ہیں۔ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ یہ کافر تمہارے معاملات کو خراب کرنے کے کسی بھی موقعہ کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اس لیے کہ خبال کے معنی فساد کے ہیں۔ پھر فرمایا (وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ) سدی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ لوگ تمہیں تمہارے دین سے گمراہ کرنے کی تمنا رکھے ہوئے ہیں۔ ابن جریج کا قول ہے کہ یہ لوگ اس بات کے متمنی ہیں کہ تم اپنے دین کے معاملے میں مشقت میں پڑ جاؤ، اور پھر تمہیں دین پر عمل پیرا ہونے میں مشقتیں برداشت کرنی پڑیں۔ اس لیے کہ عَنَت کے اصل معنی مشقت کے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ انھیں ہر وہ چیز محبوب ہے جو تمہاری مشقت اور نقصان کا سبب بنتی ہو۔ قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَاَعْنَتَکُمْ۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں مشقت میں ڈال دیتا)

مسلمانوں کے معاملات حکومت میں اہل ذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے

آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مسلمانوں کے معاملات میں اہل الذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے مثلاً کسی ذمی کو مسلمانوں کے کسی علاقے کا انتظام سپرد کر دینا یا کسی حاکم یا عامل کا کسی ذمی کو اپنا کاتب یعنی سیکٹری بنا لینا وغیرہ۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ جب آپ کو پتا چلا کہ آپ کے مقرر کردہ گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعری نے کسی ذمی کو اپنا کاتب بنا لیا ہے تو آپ نے فوراً انھیں تحریری طور پر سرزنش کی اور دلیل کے طور پر آیت (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ) کا حوالہ دیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب انھیں ذلیل کر دیا ہے تو تم اب انھیں عزت کا مقام نہ دو۔ ابوحیان تیمی نے فرقد بن صالح سے، انھوں نے ابودہقانہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ سے گزارش کی کہ ایک شخص حیرہ کا رہنے والا ہے (ہم نے اس جیسی یادداشت کا مالک اور اس جیسا خوش نویس کسی کو نہیں پایا) میرا خیال ہے کہ آپ اسے اپنا کاتب مقرر کر لیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر جواب دیا "اگر میں ایسا کر لوں تو گویا میں مسلمانوں کو چھوڑ کر غیروں کو اپنا رازدار بنانے کے جرم کا ارتکاب کروں گا"۔ ہلال طائی نے وسق رومی سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں حضرت عمرؓ کا غلام تھا۔ آپ ہمیشہ مجھے مسلمان ہو جانے کے لیے کہتے اور فرماتے کہ اگر تو مسلمان ہو جاتا تو میں مسلمانوں کے معاملات میں تجھ سے مدد لیتا کیونکہ میرے لیے یہ مناسب نہیں کہ میں مسلمانوں کے معاملات میں کسی ایسے شخص سے مدد لوں جو ان میں سے نہ ہو۔ میں انکار کر دیتا۔ پھر آپ فرماتے کہ دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں"۔ جب آپ کی وفات قریب ہوئی تو آپ نے مجھے آزاد کر کے فرمایا کہ اب جہاں مرضی ہے چلے جاؤ۔

سود کی ہر صورت حرام ہے

قول باری ہے (لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً۔ یہ بڑھتا اور چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو) قول باری (اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں اول تاجیل یعنی قرض کی ادائیگی کی مدت میں اضافے کے ساتھ سود کی رقم میں اضافہ کرتے جانا، اور ہر مدت کے لیے زائد رقم کی قسط مقرر کر دینا۔ دوم سودی رقموں کے ذریعے اپنے مال میں کئی گنا اضافہ کر لینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے، وہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم اس کے برعکس ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر کئی کئی گنا بڑھا کر سودخوری کی تحریم اس پر دلالت کرتی کہ اگر کئی کئی

گنا اضافے کی صورت نہ ہو تو سود کھانا مباح ہے۔ جب سود کی مطلقاً ممانعت ہو گئی خواہ اس کی مذکورہ بالا کیفیت ہو یا نہ ہو، تو اس کی اباحت کے بارے میں لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہو گیا بلکہ ان کے لیے یہ سمجھ لینا ضروری ہو گیا کہ اباحت پر دلالت قول باری (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے کیونکہ اب اباحت کے حکم کے لیے کوئی موقع و محل باقی نہیں رہا۔

جنت کی وسعت بے کنار ہے

قول باری ہے (وَجَنَّۃٍ عَرْضُھَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ۔ اور جنت کی طرف جس کی وسعت زمین اور آسمانوں جیسی ہے) ایک قول ہے کہ جنت کا عرض آسمانوں اور زمین کے عرض کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (وَجَنَّۃٌ عَرْضُھَا کَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ۔ اور جنت جس کا عرض آسمان اور زمین کے عرض کی طرح ہے) جس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوا (مَا خَلْقُکُمْ وَمَا بَعْثُکُمْ اِلَّا کَنَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ تمہارا پیدا کرنا اور دوبارہ زندہ کرنا ایک جان کو دوبارہ پیدا کرنے کی طرح ہے) یعنی اس طرح جیسے ایک جان کو دوبارہ زندہ کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے جنت کی وسعت کے بیان کے سلسلے میں عرض کا ذکر فرمایا طول کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ عرض کا ذکر اس پر دلالت کرتا ہے کہ طول اس سے زیادہ ہو گا اور اگر طول کا ذکر ہوتا تو جنت کی وسعت پر دلالت کرنے میں یہ اس کا قائم مقام نہ ہوتا۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے) کے متعلق استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کی طرح ہے۔

غصہ پی جانا اور لوگوں سے درگزر کرنا پسندیدہ اعمال ہیں

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ فِی السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ وَالْکٰظِمِیْنَ الْغَیْظَ وَالْعَافِیْنَ عَنِ النَّاسِ جو ہر حال میں اپنا مال خرچ کرتے ہیں خواہ بدحال ہوں یا خوش حال جو غصے کو پی جاتے ہیں اور دوسروں کے قصور معاف کر دیتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے (فِی السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ) کی تفسیر میں فرمایا: "تنگ دستی اور فراخی میں یعنی مال کی قلت اور کثرت دونوں حالتوں میں" ایک قول ہے کہ خوشی اور غم دونوں حالتوں میں وہ اپنا مال نیکی کی راہوں میں خرچ کرتے ہیں کوئی حالت انھیں انفاق سے باز نہیں رکھ سکتی۔ اللہ تعالیٰ نے تنگ دستی اور فراخی دونوں حالتوں میں اللہ کے راستے میں خرچ کرنے والوں کی تعریف کرنے کے بعد اس پر (اَلْکٰظِمِیْنَ الْغَیْظَ وَالْعَافِیْنَ عَنِ النَّاسِ) کو عطف کیا اور پھر ان لوگوں کی تعریف فرمائی جو اپنے

غصے کو پی جاتے اور زیادتی کرنے والے کو معاف کر دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے: جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنی من مانی نہیں کر سکتا۔ اگر قیامت کا دن نہ ہوتا تو تم دنیا کی کیفیت اس سے مختلف پاتے جو آج دیکھ رہے ہو۔ غصہ پی جانا اور لوگوں کے قصور معاف کر دینا پسندیدہ افعال ہیں، جن کی ترغیب دی گئی ہے اور جن پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جہاد کی ترغیب

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا۔ کوئی ذی روح اللہ کے اذن کے بغیر نہیں مر سکتا، موت کا وقت تو لکھا ہوا ہے) آیت میں جہاد پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ اللہ کے اذن کے بغیر کسی کو موت نہیں آسکتی تو پھر جہاد پر جانے میں کوئی پس و پیش نہیں ہونی چاہیے۔ آیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی صورت میں لوگوں کو پہنچنے والے صدمے کو یہ کہہ کر زائل کیا گیا ہے کہ آپ کی وفات بھی تو اللہ کے اذن سے ہوئی ہے۔ آیت سے یہ پہلو اس لیے اخذ کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا تذکرہ ان الفاظ میں گزر چکا ہے وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ محمدؐ اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس ایک رسول ہیں، ان سے پہلے اور رسول بھی گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ مر جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم الٹے پاؤں پھر جاؤ گے؟)

قول باری ہے (وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا۔ جو شخص ثواب دنیا کے ارادے سے کام کرے گا اس کو ہم دنیا ہی میں سے دے دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا تو اسے دنیا ہی میں اس کا مقرر حصہ دے دیا جائے گا آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ ابن اسحاق سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص جہاد کرتے ہوئے دنیا کے اجر کا ارادہ رکھے گا، تو وہ مال غنیمت میں اپنے حصے سے محروم نہیں رکھا جائے گا ایک قول یہ بھی ہے کہ جو شخص نفلی عبادتوں کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کرنا چاہے گا جبکہ وہ اللہ کے علم میں اس وجہ سے جنت کے مستحقین میں سے نہیں ہوگا، کہ وہ کافر ہے یا اس کے اعمال حبط اور بے کار ہو گئے ہیں۔ تو ایسی صورتوں میں اسے دنیا ہی میں اس کی عبادتوں کا بدلہ دے دیا جائے گا، آخرت کے

ثواب میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا۔ جو کوئی دنیا کی نیت رکھے گا ہم اس کو دنیا ہی سے جتنا چاہیں گے جس کے واسطے چاہیں گے فوراً ہی دے دیں گے پھر ہم اس کے لیے جہنم رکھیں گے اس میں وہ بدحال اور راندہ ہو کر داخل ہوگا۔

قول باری ہے (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ۔ اس سے پہلے کتنے ہی نبی ایسے گزر چکے ہیں جن کے ساتھ مل کر بہت سے خداپرستوں نے جنگ کی) ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد علماء اور فقہاء ہیں، مجاہد اور قتادہ نے کہا کہ بہت سے گروہوں نے ان کے ساتھ مل کر جنگ کی (فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا۔ اللہ کی راہ میں جو مصیبتیں ان پر پڑیں ان سے وہ دل شکستہ نہیں ہوئے، انھوں نے کمزوری نہیں دکھائی اور وہ (باطل کے آگے) سرنگوں نہیں ہوئے) لفظ اَلْوَهْن کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی جسم کا ٹوٹنا ہیں اور ضعف، قوت میں کمی کو کہتے ہیں۔ لفظ اَلِاسْتِكَانَة کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی اظہار ضعف کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد جھک مارنا اور سرنگوں ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ خداپرست دل شکستہ نہیں ہوئے، نہ ہی دشمنوں کے مقابلہ میں کمزور پڑے اور نہ ہی جہاد میں پہنچنے والی تکلیفوں کی وجہ سے وہ اپنے دین سے ہٹ کر کسی اور طرف جھک گئے۔ آیت میں جہاد فی سبیل اللہ کی ترغیب دی گئی ہے، اور انبیاء سابقین کے اہل علم، صحابہ کی راہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ نیز جہاد میں صبر و استقامت کے سلسلے میں ان کی اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا۔ ان کی دعا بس یہ تھی کہ اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما) تا آخر آیت۔ اس آیت میں انبیاء سابقین کے خداپرست متبعین کی دعا کی حکایت ہے۔ نیز ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ میدان جنگ میں معرکہ آرائی کے موقعہ پر ہم بھی اس قسم کی دعا مانگیں۔ اس لیے دشمن کے خلاف صف آرا ہو کر مسلمانوں کو اسی قسم کی دعا مانگنی چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان خداپرستوں کی یہ دعا ان کی تعریف اور اپنی پسندیدگی کے اظہار کے طور پر نقل فرمائی ہے تاکہ ہم بھی ان کے نقش قدم پر چل کر ان کی طرح تعریف خداوندی کے مستحق قرار پائیں۔

قول باری ہے (فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ۔ آخر کار اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا کا ثواب بھی دیا اور اس سے بہتر ثواب آخرت بھی عطا کیا) قتادہ،

ربیع بن انس اور ابن جریج کا قول ہے کہ دنیا کا ثواب جو انھیں دیا گیا وہ دشمن پر ان کی فتح تھی جس کی بنا پر وہ ان پر غالب آ گئے اور ان کے مقابلے میں انھیں پوری کامیابی حاصل ہو گئی۔ اور آخرت کا ثواب جنت ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک شخص کے لیے دنیا اور آخرت دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا وہ اپنی آخرت کو نقصان پہنچائے گا اور جو شخص آخرت کے لیے کام کرے گا وہ اپنی دنیا کو بگاڑ لے گا۔ لیکن کبھی اللہ تعالیٰ بہت سے لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں عطا کر دیتا ہے۔

قول باری ہے (سَنُلْقِیْ فِیْ قُلُوْبِ الَّذِیْنَ کَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَآ اَشْرَکُوْا بِاللّٰهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهٖ سُلْطٰنًا۔ عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب ہم منکرین حق کے دلوں میں رعب بٹھا دیں گے اس لیے کہ انھوں نے اللہ کے ساتھ ان کو خدائی میں شریک ٹھہرایا ہے جن کے شریک ہونے پر اللہ نے کوئی سند نازل نہیں کی) آیت میں تقلید کے بطلان کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے قول کے بطلان کا اس وجہ سے حکم لگا دیا کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی یہاں سلطان سے مراد برہان اور دلیل ہے۔ ایک قول ہے کہ سلطان کے اصل معنی قوت کے ہیں۔ بادشاہ کا سلطان اس کی قوت ہوتی ہے حجت اور دلیل کو بھی اس لیے سلطان کہتے ہیں کہ اس میں باطل کو جڑ سے اکھاڑ دینے اور باطل پرست پر غالب آ جانے کی قوت ہوتی ہے کسی چیز پر تسلیط اور غلبہ کا مفہوم یہ ہے کہ اسے بھڑکا کر اس کے خلاف قوت کا مظاہرہ کیا جائے اور اسے دبا لیا جائے۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل موجود ہے۔ اس میں مشرکین کے دلوں میں رعب ڈال دینے کی خبر دی گئی ہے۔ بعد میں پیش آمدہ واقعات نے اسے سچ کر دکھایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (نصرت بالرعب حتی ان العدو لیرعب منی وھو علی مسیرۃ شھر، دشمنوں کے دل میں رعب ڈال کر میری نصرت کی گئی ہے حتیٰ کہ دشمن ایک ماہ کی مسافت پر بھی مجھ سے مرعوب ہو جاتا ہے۔

اطاعتِ امیر ضروری ہے

قولِ باری ہے (وَلَقَدْ صَدَقَکُمُ اللّٰهُ وَعْدَهٗۤ اِذْ تَحُسُّوْنَهُمْ بِاِذْنِهٖ۔ اللہ نے (تائید و نصرت کا) جو وعدہ تم سے کیا تھا وہ تو اس نے پورا کر دیا، ابتدا میں اس کے حکم سے تم ہی ان کو قتل کر رہے تھے) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ مسلمانوں سے ان کے دشمنوں کے مقابلے میں فتح و نصرت کا پیشگی وعدہ فرمایا گیا تھا، اور یہ وعدہ اس وقت تک قائم رہا جب تک انھوں نے اپنے کام میں اختلاف

نہیں کیا۔ چنانچہ غزوۂ اُحد کے موقعہ پر بالکل یہی کچھ ہوا۔ مسلمان شروع میں اپنے دشمنوں پر غالب آگئے' انھیں شکست دے دی اور انھیں جانی نقصان بھی پہنچایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیراندازوں کو ایک درّے پر جمے رہنے کا حکم دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں یہ درّہ اور یہ مورچہ نہ چھوڑیں۔ لیکن انھوں نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مشرکین کو شکست ہوچکی ہے اور اب ان کا یہاں جمے رہنا بے کار ہے' مورچہ خالی کردیا اور درّے کو چھوڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے۔ درّے کے مورچے کو چھوڑنے یا نہ چھوڑنے کے متعلق بھی ان میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ مشرکین کے ایک سالار خالد بن الولید کو موقعہ مل گیا۔ انھوں نے پیچھے سے ان پر حملہ کیا اس طرح ان کا بھاری جانی نقصان ہوا جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو ترک کرکے آپ کی نافرمانی کے مرتکب ہوئے تھے۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں نے آپ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے سے پہلے اللہ کے کیے ہوئے وعدے کو پورا ہوتے دیکھ لیا لیکن جب وہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے انھیں تنہا چھوڑ دیا گیا۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل موجود ہے کہ دشمنوں کے خلاف جہاد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کے حصول کی شرط یہ ہے کہ مجاہدین اس کے حکم کی پیروی اور اس کی فرمانبرداری کی بھرپور کوشش کریں۔ دشمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے عادۃ اللہ یہی ہے۔ صدر اوّل کے مسلمان مشرکین سے دین کی بنیاد پر قتال کرتے اور اسی بنیاد پر ان کے خلاف اللہ تعالیٰ کی مدد اور ان پر غالب آنے کی امید کرتے تھے۔ ان کا یہ قتال کثرتِ تعداد کی بنا پر نہیں ہوتا تھا۔ اسی لیے قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا مِنْکُمْ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ اِنَّمَا اسْتَزَلَّھُمُ الشَّیْطٰنُ بِبَعْضِ مَا کَسَبُوْا تم میں سے جو لوگ مقابلہ کے دن پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی اس لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگا دیے) آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ درّے کے مورچے کو خالی کرکے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی بنا پر انھیں شکست ہوئی۔

قول باری ہے (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا وَ مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الْاٰخِرَۃَ۔ تم میں سے کچھ لوگ دنیا کے طالب تھے اور کچھ آخرت کی خواہش رکھتے تھے) اور یہ شکست ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی جو دنیا کے خواہشمند تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ میں نے کبھی سوچا نہیں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں جہاد کرنے والوں میں سے کوئی دنیا کا خواہشمند بھی ہوسکتا ہے حتیٰ کہ آیت (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا) نازل ہوئی۔" اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر یہ فرض کردیا تھا کہ اگر ان کی تعداد بیس ہو تو وہ دو سو

کے آگے سے نہ بھاگیں، چنانچہ ارشاد ہے (اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ اگر تم میں سے صبر کرنے والے بیس افراد بھی ہوئے تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) اس لیے کہ ابتدائے اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں جہاد فی سبیل اللہ کرنے والوں کی نیت میں اخلاص ہوتا تھا اور کسی کو دنیا کی خواہش نہیں ہوتی تھی۔ غزوۂ بدر میں ان کی تعداد تین سو دس سے کچھ اوپر تھی، اکثر کے پاس سواری کے جانور نہیں تھے، اور نہ ہی مکمل جنگی ساز و سامان تھا، جبکہ دشمن کے سواروں اور پیدل فوجیوں کی تعداد ایک ہزار تھی جو پوری طرح کیل کانٹے سے لیس تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی گردنیں مسلمانوں کو تھما دیں اور ان کی اس طرح نصرت فرمائی کہ انھوں نے جس طرح چاہا دشمنوں کو تہ تیغ کیا اور جسے چاہا قیدی بنا لیا۔ اس کے بعد جب مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی آملے جو اپنی بصیرت اور خلوص نیت میں اس پائے کے نہیں تھے تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا فرض میں سب کے لیے تخفیف کردی، چنانچہ فرمایا (اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ۔ اب اللہ تعالیٰ نے تم سے تخفیف کردی ہے اور اسے تمہاری کمزوری کا علم ہوگیا ہے۔ اب اگر تم میں سے صبر کرنے والے ایک سو افراد بھی ہوئے تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے اور اگر ایک ہزار ہوئے تو وہ دو ہزار پر غالب آجائیں گے)

یہ بات تو واضح ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا اشارہ جسمانی قوت کی کمزوری اور اسلحہ کی غیر موجودگی کی طرف نہیں ہے اس لیے کہ ان کی جسمانی قوت بحالہ باقی تھی، ان کی تعداد بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ تھی اور اسلحہ وغیرہ بھی کافی تھا بلکہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ ان کے ساتھ ایسے لوگ آملے تھے جن میں اس درجے کی قوت بصیرت نہیں تھی جو ان سے قبل کے مسلمانوں میں تھی۔ اس لیے یہاں ضعف سے مراد، ضعف نیت ہے۔ فرض کی اس تخفیف میں سب کو شامل کر لیا گیا، اس لیے کہ صاحب بصیرت افراد کو ان کے ناموں اور شخصیتوں کے ساتھ کمزور یقین اور قلت بصیرت والوں سے چھانٹ کر الگ کر دینا مصلحت کے خلاف تھا۔ اسی بنا پر جنگ یمامہ کے موقعہ پر جو مسیلمہ کذاب کے خلاف لڑی گئی تھی جب مسلمان شکست کھا کر پیچھے ہٹنے لگے تو جنگ میں شریک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام نے پکار کر کہا "اخلصونا، اخلصونا" (ہمیں خالص رہنے دو) ان کا اشارہ حضرات مہاجرین و انصار کی طرف تھا۔ یعنی یہ حضرات میدان سے نہ بھاگیں۔

میدانِ اُحد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کی عجیب کیفیت

قولِ باری ہے (ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشٰى طَائِفَةً مِنْكُمْ) اس غم کے بعد اللہ تعالیٰ نے تم میں سے کچھ لوگوں پر ایسی اطمینان کی سی حالت طاری کردی کہ وہ اونگھنے لگے۔ حضرت طلحہؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ احد میں پیش آیا۔ مسلمانوں میں سے کچھ تو شکست کھا کر پیچھے ہٹ گئے، ساتھ ہی مشرکین کی طرف سے دوبارہ حملے کی دھمکی ملی، ادھر جو مسلمان میدانِ جنگ میں ڈٹے رہے اور دشمن سے دو دو ہاتھ ہونے کے لیے پوری طرح تیار تھے ان پر اللہ تعالیٰ نے اطمینان کی کیفیت طاری کردی اور وہ اونگھ گئے، لیکن منافقین کو ان کے سوئے ظن اور خوف کے غلبے کی بنا پر یہ کیفیت حاصل نہ ہوسکی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ کا کہنا ہے کہ ہم سو گئے حتیٰ کہ پورے لشکر میں اونگھ کی کیفیت میں منہ سے نکلنے والی آواز بھر گئی۔ منافقین کو یہ کیفیت نصیب نہیں ہوئی بلکہ انھیں اپنی جان کے لالے پڑے رہے۔ ایک صحابی نے یہ کہا کہ میں نے نیم خوابی کے عالم میں معتب بن قشیر اور کچھ دوسرے منافقین کو یہ کہتے ہوئے سنا "اگر اس کام کے چلانے میں ہمارا بھی کچھ حصہ ہے۔" ایسے موقعہ پر جبکہ دشمن سر پر سوار تھا، بہت سے رفقاء شکست کھا چکے تھے اور بہت سے شہید ہوچکے تھے، یہ اللہ کا محض لطف و کرم تھا اور اس کی طرف سے نبوت کی نشانی کا اظہار کہ مسلمانوں کو اس وقت عین دشمنوں کے مقابلہ میں کھڑے کھڑے نیند آگئی حالانکہ وہ ایسا نازک وقت تھا کہ دیکھنے والے کی آنکھوں سے بھی گھبراہٹ کی وجہ سے نیند اڑ جاتی ہے چہ جائیکہ جو دشمن کے خلاف صف آرا ہوں اور دشمن کی تلواریں اور نیزے ان کی جان لینے اور ان کا نام و نشان مٹا دینے کے لیے لہرا رہے ہوں۔ اس واقعہ میں کئی وجوہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی بڑی سے بڑی نشانی اور قوی سے قوی حجت اور دلیل موجود ہے۔

اول ایسے وقت میں اطمینان کا حصول جبکہ بظاہر دشمن غالب ہو، کسی طرف سے کسی کمک کے آنے کی امید نہ ہو، دشمن کا زیادہ نقصان بھی نہ ہوا ہو، نیز وہ میدان چھوڑ کر جانا بھی نہ چاہتا ہو اور اس کی تعداد بھی کم نہ ہو۔ ایسے نازک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی طور پر اہل ایمان و یقین کے دلوں میں اطمینان پیدا کردینا ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ دوم ایسے نازک موقعہ پر اونگھ کی کیفیت کا طاری ہوجانا جبکہ اس منظر کا مشاہدہ کرکے دیکھنے والے کی آنکھوں سے بھی نیند اڑ جاتی ہے، ان لوگوں کی حالت کا آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو اس منظر

میں موجود ہیں اور دشمن انھیں ختم کرنے اور ان کا نام و نشان مٹانے پر تلا ہوا ہے۔ سوم، اہل ایمان اور منافقین کے درمیان خط امتیاز کھینچ دینا کہ اول الذکر گروہ کو سکون و اطمینان اور اونگھ چھا جانے کی نعمت مل گئی جبکہ موخر الذکر گروہ انتہائی خوف و دہشت اور قلق و اضطراب کے عالم میں گرفتار رہا۔ بے شک پاک ہے وہ ذات جو عزیز و علیم ہے، جو نیکوکاروں کے اجر کو ضائع ہونے نہیں دیتی۔

قول باری ہے (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ۔ اے پیغمبر! یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ تم ان لوگوں کے لیے بہت نرم مزاج واقع ہوئے ہو) یہاں یہ کہا گیا ہے کہ حرف "ما" صلہ کے معنی دے رہا ہے یعنی فَبِرَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ قتادہ سے اس قول کی روایت کی گئی ہے جیسا کہ یہ ارشاد باری ہے (عَمَّا قَلِيْلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نٰدِمِيْنَ جلد ہی یہ لوگ نادم ہو جائیں گے) نیز قول باری ہے (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ۔ ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ سے کیے گئے میثاق کو توڑ دینے کی بنا پر) اس پر اہل لغت کا اتفاق ہے ان کا قول ہے کہ یہ حرف تاکید کے معنی دیتا ہے اور اس سے الفاظ کی نشست میں حسن پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اعشیٰ کا شعر ہے۔

س اذهبي ما اليك ادركني الحلم عداني عن هيجكم اشفاقي

اپنے کام سے کام رکھو، میرے اندر تحمل اور بردباری کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے اور تمھارے بھڑک اٹھنے کے بارے میں میرا خوف مجھ سے آگے چلا گیا ہے یعنی ختم ہو چکا ہے۔

یہاں حرف 'ما' زائد ہے۔

جو لوگ قرآن میں مجاز کی نفی کے قائل ہیں ان کے قول کی یہاں تردید ہو رہی ہے اس لیے کہ یہاں حرف "ما" کا ذکر مجازاً ہوا ہے اور کلام سے اسے ساقط کر دینے کی وجہ سے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔

داعی الی اللہ کو نرم دل اور خوش اخلاق ہونا چاہیے

قول باری ہے (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ۔ ورنہ اگر کہیں تم تند خو اور سنگ دل ہوتے تو یہ سب تمھارے گرد و پیش سے چھٹ جاتے) یہ آیت دعوت الی اللہ کے سلسلے میں نرمی اور نرم خوئی اختیار کرنے اور تند خوئی اور سنگ دلی ترک کرنے کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے، جیسا کہ ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے (اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ۔ آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت

کے ذریعے بلائیے اور ان کے ساتھ پسندیدہ طریقے سے بحث کیجیے) اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا (فَقُوْلَا لَهٗ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى تم دونوں فرعون سے نرم انداز میں بات کرو شاید اسے نصیحت ہو جائے یا ڈر پیدا ہو جائے)

مجلس شوریٰ کے فوائد

قول باری ہے (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ اور دین کے کام میں ان کو بھی شریک مشورہ رکھو) یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تھی۔ اس بنا پر آپ کو اس چیز کی مطلقاً ضرورت نہیں تھی کہ کسی مسئلے میں درست رائے معلوم کرنے کے لیے صحابہ کرام سے رجوع کریں یا ان کے مشوروں پر چلیں۔ پھر آپ کو اس آیت میں ان سے مشورہ کرنے کا کیوں حکم دیا گیا؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس اور محمد بن اسحاق کا قول ہے، کہ یہ حکم صرف صحابۂ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بلند کرنے کی خاطر دیا گیا تھا، اس لیے کہ ان کی رائے پر اعتماد کیا جا سکتا تھا اور مشورے کے لیے ان کی طرف رجوع بھی کیا جا سکتا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ اس معاملے میں امت آپ کی پیروی کرے اور اس میں اپنی کسر شان نہ سمجھے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی اس پہلو سے تعریف فرمائی ہے کہ ان کے امور باہمی مشوروں سے طے ہوتے ہیں۔ حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کے ذریعے تمام صحابہ کرام کو مشاورت میں اس لیے شامل کر دیا کہ ان کی جلالت قدر ظاہر ہو جائے اور امت اس مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ آپ کو صرف ان ہی مقامات میں مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے، جو منصوص نہیں ہیں۔ اس قول کی مزید وضاحت میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ صرف دنیاوی امور میں مشاورت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس گروہ کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم دین کے کسی معاملے میں اپنے اجتہاد سے کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ البتہ دنیاوی امور میں یہ صورت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان امور میں ان کی آراء سے مدد لیں اور آپ کو تدبیر کی حد میں ایسی وجوہ کا علم ہو جائے کہ اگر صحابہ کرام کا مشورہ اور ان کی رائے نہ ہوتی تو آپ کو ان کا علم نہیں ہو سکتا تھا۔ معرکۂ بدر کے دن حباب بن المنذر نے آپ کو پانی یعنی چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا تھا جسے آپ نے قبول کر لیا۔ اسی طرح حضرت سعد بن عبادہؓ اور سعد بن معاذؓ نے خندق کی جنگ میں بنو غطفان کو قریش سے توڑنے کے

لیے مدینہ کے پھلوں کے ایک حصے پر مصالحت نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، آپ نے ان کا یہ مشورہ قبول کر لیا تھا اور تحریر پھاڑ دی تھی۔ اسی طرح کی بہت سی اشیاء ہیں جن کا تعلق دنیاوی امور سے ہے۔ بعض دوسروں کا یہ قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امورِ دین، نیز ایسے نئے واقعات جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ہدایت نہ آئی ہو، اور ایسے دنیاوی امور جن میں اپنی رائے اور گمان غالب سے کام چلایا جاتا ہے صحابہ کرام سے مشورہ کرنے پر مامور اور اس کے پابند تھے۔ آپ نے غزوہ بدر کے موقعہ پر جنگی قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا۔ جبکہ اس معاملے کا تعلق دینی امور سے تھا۔

آپ کا طریق کار یہ تھا کہ جب آپ صحابہ کرام سے کسی معاملے میں مشورہ کرتے تو سب سے پہلے حضرات صحابہ کرام اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے، آپ بھی رائے کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک رہتے، اور پھر آپ کا اجتہاد جس نتیجے پر پہنچتا اس پر آپ عمل کر لیتے۔

اس طریق کار میں بہت سے فوائد پوشیدہ تھے۔ اول یہ کہ لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ جو امور منصوص نہیں ہیں ان کے احکام معلوم کرنے کا ذریعہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔ دوم لوگوں کو صحابہ کرام کے مرتبے سے آگاہ کر کے یہ بتایا جائے کہ یہ حضرات اجتہاد کے اہل ہیں، اور ان کی آراء کی پیروی جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا درجہ اتنا بلند کر دیا ہے کہ اس کے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان سے مشورے کرتے، ان کی اجتہادی آراء کو پسند کرتے اور منصوص احکام الٰہی کی موافقت کے لیے ان کی کوششوں کو سراہتے ہیں سوم اس کے ذریعے یہ بتا دیا گیا کہ صحابہ کرام کا باطن اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے، اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے مشورہ کرنے کا حکم نہ دیا جاتا۔ یہ چیز حضرات صحابہ کرام کے ایمان ویقین کی صحت اور معاملات کی سوجھ بوجھ میں ان کی اونچی حیثیت، نیز نئے پیش آمدہ غیر منصوص امور کے احکام میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز پر دلالت کرتی ہے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت اس معاملے میں آپ کے نقش قدم پر چلتی رہے۔

آیت سے یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو محض صحابہ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بڑھانے کی خاطر مشاورت کا حکم دیا گیا تھا تاکہ بعد میں صحابہ کرام کے متعلق امت کا بھی یہی رویہ رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صحابہ کرام کو یہ معلوم ہوتا کہ جن امور میں ان سے مشورہ لیا جا رہا ہے ان کے احکام معلوم کرنے میں، نیز جن باتوں کے متعلق ان سے استفسار کیا جا رہا ہے ان کے بارے میں صحیح رائے تک پہنچنے میں اپنی تمام کاوشیں صرف کرنے کے بعد بھی نہ وہ قابل قبول ہوں گی اور نہ ہی ان پر عمل کیا جائے گا، تو اس کے بعد آخر ان کے دلوں کو خوش کرنے والی اور ان کے درجے کو بلند

کرنے والی کون سی بات باقی رہ جاتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں اپنی آراء کے متعلق ایک خلش پیدا ہوجاتی اور انھیں یہ احساس ہوجاتا کہ ان کی یہ آراء ناقابلِ قبول اور ناقابلِ عمل ہیں۔

اس بنا پر درج بالا تاویل ساقط اور بے معنی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اس شخص کی تاویل کی کہاں سے گنجائش نکل سکتی ہے، جس کا قول ہے کہ مشاورت کا حکم محض اس واسطے دیا گیا ہے کہ امت بھی اس رویے کو اپنائے جبکہ اس قائل کے نزدیک امت کو اس بات کا علم ہے کہ صحابہ کرام کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشاورت کا نہ کوئی نتیجہ نکلا اور نہ ہی ان حضرات کے دیے ہوئے کسی مشورے پر عمل ہوا۔ اب اگر امت کو بھی اس کی اقتدا کرنی چاہیے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ مسلمانوں کا آپس میں مشورہ اسی ڈھنگ اور اسی نہج کا ہو۔ اور مشورہ کے نتیجے میں نہ تو کسی درست رائے کا پتہ چل سکے اور نہ ہی کسی رائے پر عمل ہوسکے۔ اس لیے کہ تاویل بالا کے قائلین کے ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان مشاورت کی یہی نوعیت تھی۔ اب اگر امت اپنے باہمی مشورے سے کسی صحیح رائے پر پہنچ جاتی ہے یا کسی رائے پر عمل کر لیتی ہے تو اس کا یہ طرزِ عمل صحابہ کرام کے اس طرزِ عمل اور نقشِ قدم پر نہیں ہوگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مشاورت کے سلسلے میں اپنایا تھا۔ جب اس وضاحت کی روشنی میں اس قول کا بطلان ثابت ہوگیا تو اب اس کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہیں رہی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرام سے مشورہ کسی درست رائے تک پہنچنے اور اسے نتیجہ خیز بنانے کی خاطر ہوتا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی رائے سے کام لینے اور ان کی رائے قبول کرنے کی گنجائش ہوتی تھی۔ پھر اس صورت میں یہ جائز ہوتا کہ حضرات صحابہ کرام کی رائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے موافق ہوجائے یا ان میں بعض کی رائے آپ کی رائے کے موافق ہو جانے اور یہ بھی جائز ہوتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب کی رائے کے خلاف رائے دینے اور اپنی رائے پر عمل کر لیتے۔

مشاورت کا یہ پورا ڈھانچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام اپنی رائے کا اظہار کرکے تنقید و ملامت کا ہدف نہ بنتے، بلکہ اللہ کی طرف سے دیے ہوئے حکم پر عمل پیرا ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ٹھہرتے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک رائے پر عمل پیرا ہوجاتے تو اس صورت میں اپنی اپنی رائے ترک کرکے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کی اتباع واجب ہوجاتی۔

اس بحث کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحابہ کرام سے مشاورت ان امور میں ہوتی جو منصوص نہ ہوتے۔ اس لیے کہ منصوص امور میں مشاورت کی سرے سے گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

آپ کے لیے یہ ہرگز درست نہ ہوتا کہ آپ صحابۂ کرام سے مثلاً نماز ظہر یا عصر یا نظام زکوٰۃ یا صیام رمضان سے متعلق ان کی رائے معلوم کرتے۔ اب چونکہ اللہ تعالیٰ نے امورِ دین کو امورِ دنیا سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ نظام شریعت میں دونوں کو شامل رکھا ہے اور پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاورت کا حکم دیا تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ مشاورت کا حکم امورِ دین اور دنیا دونوں سے متعلق ہو۔ نیز امورِ دنیا میں آپ کی مشاورت کا تعلق بھی امورِ دین سے ہوتا تھا۔ وہ اس طرح کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ جب آپ امورِ دنیا کے متعلق صحابۂ کرام سے مشورہ کرتے تو یہ مشورہ کفار کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمنوں کی سازشوں اور جنگی چالوں کو ناکام بنانے سے متعلق ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ کفاف کی زندگی گزارتے تھے جس میں بس قوت لایموت ہی کی گنجائش ہوتی تھی اس لیے آپ کو اپنی معاش اور امرِ دنیا کی تدبیر و انتظام کے سلسلے میں سرے سے کسی مشورے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صحابۂ کرام سے امورِ دنیا کے متعلق آپ کا مشورہ دراصل امورِ دین سے ہی تعلق رکھتا تھا۔ ایسے معاملات میں اجتہادِ رائے سے کام لینے اور غیر منصوص امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہادِ رائے کو استعمال کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس طریق کار میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے جو نئے پیدا شدہ امور کے احکام کے لیے اجتہادِ رائے سے کام لینے کے قائل ہیں، نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجتہادِ رائے سے کام لینے والے ہر مجتہد کا عمل مبنی بر صواب ہے، نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی غیر منصوص امور میں اجتہادِ رائے سے کام لیتے تھے۔

قول باری (فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ) کا مشاورت کے ذکر کی ترتیب میں آنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیر منصوص امور میں صحابہ کرام کے ساتھ مل کر اجتہادِ رائے سے کام لیتے اور اپنی غالب رائے پر عمل کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگر آپ کسی منصوص امر میں جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی راہنمائی ہو جاتی۔ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے تو یقیناً آپ کی عزیمت مشاورت پر مقدم ہوتی۔ اس لیے کہ نص کا ورود، مشاورت سے پہلے ہی عزیمت کی صحت کا موجب ہو جاتا۔ اب جبکہ ترتیب آیت میں عزیمت کا ذکر مشاورت کے بعد آیا ہے تو یہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ عزیمت مشاورت کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے اور یہ کہ اس سے پہلے اس معاملے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی تھی۔

خیانت بہت بڑا جرم ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ کسی نبی کا یہ کام نہیں ہو سکتا کہ وہ خیانت کر جائے) ایک قرات میں لفظ (يُغَلَّ) کو حرف یاء کی رفع کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی يُخَانُ (خیانت کیا جائے) کے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیانت کیے جانے کا خصوصی طور سے ذکر ہوا ہے۔ اگرچہ سب انسانوں کے ساتھ خیانت ممنوع ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے ساتھ خیانت کرنا کسی اور کے ساتھ خیانت کرنے کے مقابلے میں بہت بڑا گناہ ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ۔ بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹ بولنے سے پرہیز کرو) اگرچہ ہر قسم کی گندگی سے ہمیں بچنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن بت پرستی کی گندگی، دوسری تمام گندگیوں سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے اس سے بچنا زیادہ ضروری ہے۔ حسن سے یہی تاویل مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کا قول باری (يُغَلَّ) حرف یاء کی رفع کے ساتھ قرات کی صورت میں، قول ہے کہ اس کے معنی يُخَوَّنَ کے ہیں یعنی "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی طرف خیانت کی نسبت کی جائے۔" ان کا کہنا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقعہ پر مال غنیمت میں سے سرخ رنگ کی ایک چھوردار چادر غائب ہوگئی، کچھ لوگوں نے کہا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ چادر لے لی ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی جن حضرات نے لفظ (يَغُلَّ) کی قرات حرف یاء کی زبر کے ساتھ کی ہے ان کے نزدیک اس کے معنی یخون کے ہیں یعنی خیانت کرے" غلول، عمومی طور پر خیانت کو کہتے ہیں لیکن بعد میں اس کا اطلاق مال غنیمت میں خیانت پر ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلول کو اتنا بڑا گناہ قرار دیا کہ آپ نے اسے کبائر کے درجے میں رکھا۔

قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے۔ انھوں نے معدان بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام ثوبانؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے (من فارق الروح جسدہ وھو بریٔ من ثلاث دخل الجنۃ، الکبر والغلول والدین۔ جس شخص کی روح اس کے جسم سے اس حالت میں پرواز کر جائے کہ وہ تین باتوں، تکبر، غلول اور قرض سے بری ہو تو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص تھا جو "کرکرہ" کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جب اس کی وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ "وہ جہنم میں ہے۔" لوگوں نے اسے جا کر دیکھا تو اس کے جسم پر ایک چادر یا ایک لمبا کرتا تھا جسے اس نے مال غنیمت سے اڑا لیا تھا۔ اس

موقعہ پر آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کے پاس اس قسم کا کوئی دھاگہ یا سوئی ہو تو وہ بھی واپس کر دے، اس لیے کہ یہ چیز قیامت کے دن اس کے لیے عار، جہنم کی آگ اور ذلت کا باعث بنے گی"۔

غلول کے جرم کی پاداش سے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی حدیثیں منقول ہیں تاہم خوردنی شے کو استعمال میں لے آنے اور مویشیوں کا چارہ لے لینے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے بکثرت روایات منقول ہیں۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں۔ خیبر کی جنگ میں ہمیں کھانے پینے کی چیز ہاتھ آگئی۔ پھر لوگ آتے اور اس میں سے اپنی ضرورت کے مطابق لے جاتے۔ سلمان سے منقول ہے کہ مدائن کی جنگ میں انھیں میدے کی روٹیاں، پنیر اور ایک چھری ہاتھ آگئی۔ انھوں نے چھری سے پنیر کے ٹکڑے کیے اور لوگوں سے کہا بسم اللہ کر کے کھا لو۔ رویفع بن ثابت انصاری رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا یحل لاحد یومن باللہ والیوم الاخر ان یرکب دابۃ من فئ المسلمین حتّٰی اذا اعجفھا ردھا فیہ ولا یحل لامریٔ یومن باللہ والیوم الآخر ان یلبس ثوبًا من فئ المسلمین حتّٰی اذا اخلقہ ردہ فیہ۔ کسی شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت سے کوئی سواری کا جانور ہتھیا کر اسے اپنے استعمال میں لے آئے۔ اگر اس نے یہ حرکت کر لی ہو تو خواہ وہ جانور ہڈیوں کا ڈھانچہ ہی کیوں نہ رہ گیا ہو، پھر بھی وہ اسے مال غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے مسلمانوں کے مالِ غنیمت سے کوئی کپڑا چرا کر پہننا حلال نہیں ہے۔ اگر کسی نے ایسا کر بھی لیا تو خواہ کپڑا بوسیدہ کیوں نہ ہو چکا ہو پھر بھی وہ اسے واپس کر دے۔

اس حدیث کے حکم کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جب اس شخص کو اس کی ضرورت نہ ہو۔ لیکن اگر وہ ضرورت مند ہو تو فقہاء کے نزدیک اس چیز کو وہ اپنے استعمال میں رکھ سکتا ہے۔ حضرت براء بن مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے یمامہ کی جنگ میں ایک مشرک کو ضرب لگائی جس سے وہ اپنی گدی کے بل زمین پر گر پڑا۔ پھر انھوں نے اس کی تلوار لے لی اور اسے اسی تلوار سے قتل کر دیا۔

قول باری ہے (وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا، اور تاکہ اللہ دیکھ لے کہ منافق کون ہے۔ وہ منافق کہ جب ان سے کہا گیا آؤ اللہ کی راہ میں جنگ کرو یا کم از کم اپنے شہر کی مدافعت ہی کرو) سدی اور ابن جریج سے (اَوِادْفَعُوا) کا یہ

مفہوم منقول ہے کہ اگر تم ہمارے ساتھ مل کر قتال نہیں کرنا چاہتے تو کم از کم ہمارے ساتھ رہ کر ہماری جمعیت میں اضافے کا سبب بن کر مدافعت کرو۔ ابو عون انصاری کا قول ہے: "اگر تم جنگ میں شریک نہیں ہونا چاہتے ہو تو کم از کم جنگی گھوڑوں کی دیکھ بھال کا کام سنبھال لو۔" ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص کی شمولیت مسلمانوں کی جمعیت میں اضافے، قوت مدافعت میں بہتری اور بوقت ضرورت جہاد کے گھوڑوں کی دیکھ بھال میں فائدے کا سبب بن سکتی ہو اس پر جہاد میں شمولیت فرض ہو جاتی ہے۔

قول باری ہے (یَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَا لَیْسَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ۔ وہ اپنی زبانوں سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتیں) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ اول اس بات کی تاکید کہ ان باتوں کے کہنے والے یہی ہیں، کوئی دوسرا نہیں، کیونکہ بعض دفعہ مجازاً فعل کو اس کے غیر فاعل کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اس فعل کو پسندیدگی کی نظروں سے دیکھتا ہو جیسا کہ قول باری ہے (وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا اور جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا) ظاہر ہے کہ قتل کا ارتکاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہود نے نہیں کیا تھا بلکہ ان کے آباؤ اجداد کے سلسلے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا البتہ یہ لوگ اس فعل کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ۔ تو پھر اس سے پہلے تم انبیاء کا کیوں خون بہایا کرتے تھے) دوم اللہ تعالیٰ نے "افواہ" یعنی منہ کا ذکر کر کے زبان سے ادا کیے ہوئے جملوں اور ضبط تحریر میں لائے ہوئے جملوں کے درمیان فرق بیان کر دیا۔

شہداء زندہ ہیں اور اپنے رب سے رزق پا رہے ہیں

"قول باری ہے (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ۔ جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انھیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو حقیقت میں زندہ ہیں اپنے رب کے پاس رزق پا رہے ہیں)

بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس سے مراد جنت میں ان کا زندہ ہونا ہے اس لیے کہ موت کے بعد ان کی روحوں کی واپسی اگر جائز ہوتی تو پھر "تناسخ" اور "آواگون" کے نظریے کو درست ماننا ضروری ہو جاتا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ شہداء پر موت طاری ہونے کے بعد

اللہ تعالیٰ انھیں زندہ کر دیتا اور ان کے استحقاق کے مطابق اپنی نعمتوں سے انھیں نوازتا ہے حتیٰ کہ پورے عالم کے فنا ہونے کے وقت یہ بھی فنا ہو جائیں گے اور پھر آخرت میں دوبارہ زندہ ہو کر جنت میں جائیں گے۔ اس لیے کہ اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ وہ زندہ ہیں جو اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ فی الحال زندہ ہوں۔

اگر جنت میں ان کی زندگی کی تاویل قبول کر لی جائے تو پھر اس سے آیت میں مذکورہ خبر کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ کسی بھی مسلمان کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ شہداء جنت میں دوسرے جنتیوں کی طرح زندہ ہوں گے۔ اس لیے کہ جنت میں کسی مردے کے ہونے کا سوال خارج از بحث ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ۔ (اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے فضل سے جو کچھ دیا ہے اس پر وہ خوش ہیں) سے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ اپنی اس حالت پر خوش ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ۔ اور مطمئن ہیں کہ جو اہل ایمان ان کے پیچھے دنیا میں رہ گئے ہیں اور ابھی وہاں نہیں پہنچے ہیں ....) یہ اہل ایمان آخرت میں ان سے جا ملیں گے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لما اصیب اخوانکم باحد جعل اللہ ارواحھم فی حواصل طیور خضر تحت العرش ترد انھار الجنۃ وتاکل من ثمارھا وتاوی الی قنادیل معلقۃ تحت العرش۔ جب تمھارے بھائی احد کے میدان میں شہید ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحیں عرش کے نیچے بسنے والے سبز پرندوں کے پوٹوں میں ڈال دیں، اب وہ جنت میں بہنے والی نہروں کا پانی پیتے، اس کے پھل کھاتے اور عرش کے نیچے معلق قندیلوں میں بسیرا کرتے ہیں) حسن، عمرو بن عبید، ابو حذیفہ اور واصل بن عطاء کا یہی مسلک ہے۔

اس میں تناسخ کے قائلین کے مسلک کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ تناسخ کے مسئلے میں اصل قابل اعتراض جو بات ہے وہ روحوں کا دنیا میں بار بار مختلف جسموں اور شکلوں میں آنا ہے اللہ تعالیٰ نے تو ایک قوم کو مار کر انھیں زندہ کرنے کی بھی خبر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْيَاهُمْ۔ تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی غور کیا، جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ کر نکلے تھے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے، اللہ نے ان سے فرمایا مر جاؤ۔ پھر اس نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی) نیز یہ بھی خبر دی کہ مردوں کو

زندہ کرنا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ پس اسی طرح اللہ تعالیٰ شہیدوں کو بھی زندہ کر دیتا ہے اور جہاں جا بستا ہے ان کا ٹھکانہ بنا دیتا ہے۔ قول باری ہے (عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اب ایسی جگہ ہیں، جہاں ان کے رب کے سوا کوئی اور نہ انھیں نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ نقصان اس سے مراد قرب مسافت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی ذات کی طرف مسافت کے ذریعے قُرب اور بُعد کی نسبت درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ باتیں جسم کے اوصاف میں سے شمار ہوتی ہیں۔ ایک قول ہے کہ (عِنْدَ رَبِّهِمْ) سے مراد ان کا ایسی جگہ پر ہوتا ہے جہاں ان کے احوال کا علم صرف خدا کو ہے کسی اور کو نہیں۔

قول باری ہے (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ۔ اور وہ، جن سے لوگوں نے کہا "تمھارے خلاف بڑی فوجیں جمع ہوئی ہیں" تا آخر آیت۔ ابن عباسؓ، قتادہ اور ابن اسحاق سے مروی ہے کہ جن لوگوں نے یہ خبر دی تھی، وہ ایک قافلے کے لوگ تھے، اس قافلے میں ابوسفیان بھی تھا۔ مقصد یہ تھا کہ جب مسلمان احد سے واپس جانے لگیں تو انھیں روکا جائے۔ دوسری طرف مشرکین کا ارادہ یہ تھا کہ ایک بار پھر پلٹ کر مسلمانوں پر حملہ کیا جائے۔ سدّی کا قول ہے کہ یہ ایک بدو تھا جسے معاوضہ دے کر مسلمانوں تک یہ خبر پہنچانے پر مامور کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص پر لفظ الناس کا اطلاق کیا یہ بات ان لوگوں کے بقول ہے جنھوں نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ دراصل یہ ایک شخص تھا۔ اس بنا پر ان کے نزدیک عموم کے لفظ کا اطلاق کر کے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں چونکہ "الناس" کا لفظ اسم جنس ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ تمام لوگوں نے یہ اطلاع نہیں دی تھی اس لیے اسم جنس اپنے مدلول کے کم سے کم عدد پر مشتمل ہے، جو ان میں سے صرف ایک ہے۔ یہ گنجائش اس لیے پیدا ہوئی کہ لفظ الناس اسم جنس ہے اور صرف ایک فرد مراد لینے پر اسم جنس کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "میں نے اگر لوگوں سے کلام کیا تو میرا غلام آزاد ہے۔" تو اس صورت میں ایک شخص سے کلام کرنے پر بھی اسے غلام آزاد کرنا ہوگا اس لیے کہ "الناس" اسم جنس ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں استغراق یعنی تمام افراد مراد نہیں ہیں اس بنا پر یہ صرف ایک فرد کو شامل ہوگا۔

آزمائش کے وقت ایمان والوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے

قول باری ہے (فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا۔ تم ان سے ڈرو، یہ سن کر ان کا ایمان اور بڑھ

گیا) یہاں یہ بات بتائی گئی ہے کہ خوف اور مشقت کے بڑھ جانے کے ساتھ، ان کے یقین میں بھی اضافہ ہوگیا۔ کیونکہ یہ خبر سن کر صحابہ کرامؓ اپنی پہلی حالت پر نہیں رہے بلکہ اس موقعہ پر ان کا یقین اور بڑھ گیا، اور دین کے متعلق ان کی بصیرت میں اور اضافہ ہوا۔ اس کی مثال وہ آیت ہے جس میں ارشاد باری ہے (وَلَمَّا رَاَی الْمُؤْمِنُوْنَ الْاَحْزَابَ قَالُوْا هٰذَا مَا وَعَدَنَا اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَصَدَقَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ ۔ وَمَا زَادَهُمْ اِلَّآ اِيْمَانًا وَّتَسْلِيْمًا ۔ جب اہل ایمان نے دشمنوں کی جماعتوں کو دیکھا تو کہنے لگے "اسی کا اللہ اور اس کے رسول نے ہم سے وعدہ کیا تھا، اور اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا۔" اس کی وجہ سے ان کا ایمان اور تسلیم و رضا کی کیفیت اور بڑھ گئی) دشمنوں کو دیکھ کر ان کے ایمان میں نیز اللہ کے حکم کے سامنے جھک جانے اور دشمنوں کے خلاف جہاد میں پیش آنے والی تکلیفوں پر صبر کرنے اور ڈٹ جانے کے جذبے میں اور اضافہ ہوگیا۔ ذرا اس انداز بیان پر غور کیجیے، کس بھرپور طریقے سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تعریف و توصیف کی گئی ہے اور ان کی فضیلت و کمال کے اظہار کے لیے کیسا جامع پیرایۂ بیان اپنایا گیا ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنے کی تعلیم دی جارہی ہے۔ نیز یہ بتایا جارہا ہے کہ ہم بھی اللہ کے حکم کی طرف رجوع کریں، اس کے حکم پر ڈٹ جائیں، اسی پر بھروسہ کریں اور (حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْلُ اللہ ہمارے لیے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے) کا ورد کریں نیز یہ کہ اگر ہم اس طریقے پر عمل پیرا ہوں گے تو اس کے نتیجے میں اللہ کی مدد اور تائید ہمارے شامل حال ہوجائے گی اور اس کی رضا اور ثواب کے حصول کے ساتھ ساتھ دشمن کے مکر اور شرارت کا رخ بھی موڑ دیا جائے گا جیسا کہ قول باری ہے (فَانْقَلَبُوْا بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوْٓءٌ وَّاتَّبَعُوْا رِضْوَانَ اللّٰهِ ۔ آخر کار وہ اللہ کی عنایت سے اس طرح پلٹ آئے کہ ان کو کسی قسم کا ضرر بھی نہ پہنچا اور اللہ کی رضا پر چلنے کا شرف بھی انھیں حاصل ہوگیا)

بخیل آدمی خود اپنا دشمن ہوتا ہے

قول باری ہے (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ بِمَآ اٰتٰىهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ ۭ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۭ سَيُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِهٖ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ۔ جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل سے نوازا ہے اور پھر وہ بخل سے کام لیتے ہیں وہ اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ بخیلی ان کے لیے اچھی ہے۔ نہیں، یہ ان کے حق میں بہت بری ہے جو کچھ وہ اپنی کنجوسی سے جمع کر رہے ہیں وہی قیامت کے روز ان کے گلے کا طوق بن جائے گا) سدی کا قول ہے کہ جو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے

اور زکوٰۃ ادا کرنے میں بخل کریں ان کے لیے یہ حکم ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ اہل کتاب کے متعلق ہے؛ انھوں نے اپنی کتاب میں درج شدہ احکام الٰہی کو لوگوں سے بیان کرنے میں بخل کیا تھا۔ لیکن اس سے زکوٰۃ کے معنی لینے اولیٰ ہیں جس طرح کہ قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ يَوْمَ يُحْمٰى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ۔ جو لوگ سونا چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تم انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو۔ یہ عذاب اس روز واقع ہوگا جب کہ اس سونے چاندی کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں کو اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا۔

قول باری (سَيُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِهٖ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ سہل بن صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ما من صاحب کنز لا یودی زکوۃ کنزہ الاجیئ بہ یوم القیامۃ وبکنزہ فیحمی بھا جبینتہ وجبھتہ حتی یحکم اللہ بین عبادہ۔ جو شخص کسی خزانے کا مالک ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرتا ہو تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ حاضر کیا جائے گا اور پھر اس خزانے کو پگھلا کر اس کی پیشانی اور چہرے کو داغا جائے گا۔ یہ عمل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ بندوں کا حساب وکتاب مکمل ہونے کے بعد ان کے بارے میں اللہ کا فیصلہ سنا دیا جائے گا) مسروق کا قول ہے کہ اللہ کا جو حق یعنی زکوٰۃ وہ ادا کرنے سے باز رہا ہوگا اسے ایک سانپ کی شکل دے دی جائے گی جو اس کی گردن سے آکر لپٹ جائے گا۔ وہ شخص کہے گا کہ تیرے ساتھ میرا کیا تعلق ہے۔ جواب میں سانپ کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں۔ حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ اس کے گلے سے ایک اژدہا لپٹ جائے گا جس کے دانت ہوں گے اور پھر وہ اس سے کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں جسے اللہ کی راہ میں خرچ میں تو بخل کرتا تھا۔

قول باری ہے (وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ۔ ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمھیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہوگا۔ انھیں پوشیدہ نہیں رکھنا ہوگا) اس آیت کی نظیر کا ذکر سورۂ بقرہ میں گزر چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ اور سدی سے مروی ہے کہ اہل کتاب سے مراد یہود ہیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہاں یہود و نصاریٰ دونوں مراد ہیں۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے کوئی علم دیا گیا ہو اور پھر وہ اسے لوگوں سے چھپائے رکھے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا: "اگر قرآن مجید میں ایک آیت نہ ہوتی تو میں تمہارے سامنے حدیثیں بیان نہ کرتا۔" پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ) تا آخر آیت۔ پہلے گروہ کے قول کے مطابق (لَتُبَیِّنُنَّہٗ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہوگی۔ اس لیے کہ یہود نے آپ کی صفات اور آپ کی باتوں کو چھپائے رکھا تھا۔ دوسرے حضرات کے قول کے مطابق ضمیر کتاب کی طرف راجع ہوگی۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا بیان اور اللہ کی نازل کردہ تمام کتابوں کی باتیں ان میں داخل ہو جائیں گی۔

وجود باری تعالیٰ پر دلائل اور دہریت کی تردید

قول باری ہے (اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ۔ زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ہوشمند لوگوں کے لیے بہت نشانیاں ہیں) ان چیزوں میں پائی جانے والی نشانیوں کے کئی جہات ہیں۔ اول کائنات کی ان اشیاء پر متضاد قسم کے اعراض اور احوال کا آگے پیچھے ورود ہوتا ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے ہٹ کر ان اعراض کا وجود محال ہے۔ تمام اعراض و احوال حادث ہوتے ہیں۔ نیز ہر وہ چیز جو محدث یعنی پیدا کرنے سے متقدم نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجسام کا خالق ان کی طرح کا نہیں ہوتا، اس لیے فاعل اپنے فعل کے مشابہ اور اس جیسا نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان چیزوں کا خالق قادر مطلق ہے اسے کوئی چیز عاجز اور لاچار نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وہ ان تمام چیزوں کا اور ان چیزوں کے ضمن میں پائے جانے والے تمام اعراض کا خالق ہے۔ نیز وہ ان چیزوں کے اضداد کو بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اس لیے کہ جو ذات قادر نہیں ہوتی اس سے کسی فعل کا صدور محال ہوتا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا فاعل قدیم و لم یزل ہے۔ اس لیے کہ ان اشیاء کے وجود میں آنے کی صحت کا دارومدار کسی صانع قدیم پر ہوتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو فاعل کسی اور فاعل کا محتاج ہوتا اور وہ کسی اور فاعل کا اور پھر یہ سلسلہ اس طرح چلتا کہ کسی وقت

میں اس کا اختتام نہ ہوتا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا صانع علم والا ہے اس لیے کہ کسی ٹھوس اور پختہ کام کا صدور صرف ایسی ذات سے ہو سکتا ہے جو اس کام کا اس کی انجام دہی سے پہلے ہی درست علم رکھتا ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان کا خالق، حکیم و عادل ہے اس لیے کہ وہ کسی قبیح امر کی انجام دہی سے مستغنی ہے۔ اسے اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ نیز قبیح کی قباحت کا اسے علم بھی ہے، اس بنا پر اس کے تمام افعال نہ صرف مبنی بر عدل ہیں بلکہ درست بھی ہیں۔

آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا خالق ان سے کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتا، اس لیے کہ اگر بات یہ ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہوتیں یا تو وہ ان کے ساتھ من کل الوجوہ مشابہت رکھتا ہوگا یا بعض وجوہ کی بنا پر مشابہ ہوگا۔ اگر پہلی بات ہوگی تو پھر وہ ان اشیاء کی طرح خود بھی حادث ہوگا۔ اگر دوسری بات ہوگی تو اس صورت میں بنا بریں وجہ اس کا حادث ہونا ضروری اور واجب ہوگا، اس لیے کہ دو مشابہ چیزوں کا اس مشابہت کی بنیاد پر ایک ہی حکم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس پہلو سے حدوث کے حکم میں دونوں کا یکساں ہونا واجب ہو جاتا ہے، آسمانوں اور زمین کا ستونوں کے بغیر قائم رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں گرنے سے روک کر رکھنے والی ذات ان کے مشابہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اپنے جیسے ایک جسم کے سہارے ستونوں کے بغیر ان کا قائم رہنا محال ہے۔

ان کے علاوہ دیگر دلائل جو آیت کے ضمن میں موجود ہیں۔ رات اور دن کی اللہ کی ذات پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر موجود ہوتے موجود ہوتا ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اجسام از خود وجود میں آجانے نیز گھٹنے بڑھنے کی قدرت نہیں رکھتے، ان دونوں کا تقاضا ہے کہ ان کا کوئی محدث یعنی انھیں وجود میں لانے والا ہو، اس لیے کہ انھیں وجود میں لایا گیا ہے اور وجود میں لانے والے کے بغیر کسی حادث کا وجود میں آجانا محال ہے۔ اس لیے دو وجہ سے یہ ضروری ہوگیا کہ انھیں وجود میں لانے والا نہ تو جسم ہو اور نہ ہی جسم کے متشابہ ہو۔ اول یہ کہ اجسام اپنے جیسے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتے، دوم یہ کہ جسم سے مشابہت رکھنے والی چیز پر حدوث کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر رات اور دن کا فاعل یعنی خالق خود حادث ہوتا تو وہ کسی وجود میں لانے والے کا محتاج ہوتا اور یہ دوسرا کسی تیسرے کا اور یہ تیسرا کسی چوتھے کا محتاج ہو پھر یہ سلسلہ کہیں جا کر اختتام پذیر نہیں ہوتا۔ اور چونکہ یہ تسلسل محال ہے اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ ایسے صانع قدیم کا اثبات کیا جائے جو اجسام سے مشابہت نہ رکھتا ہو۔ واللہ اعلم۔

اللہ کی راہ میں کمربستہ رہنے کی فضیلت

قول باری ہے (یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَ صَابِرُوْا وَ رَابِطُوْا۔ اے ایمان والو! صبر سے کام لو، باطل پرستوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ اور حق کی خدمت کے لیے کمربستہ رہو) حسن، قتادہ ابن جریج اور ضحاک سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے "طاعت اللہ پر صبر سے کام لو، اپنے دین پر ڈٹ جاؤ نیز اللہ کے دشمنوں کے آگے سینہ سپر ہو جاؤ اور اللہ کی راہ میں کمربستہ ہو جاؤ"۔ محمد بن کعب القرظی کا قول ہے "اپنے دین پر ڈٹ جاؤ تم سے کیے گئے میرے وعدے کے پورا ہونے کا صبر سے انتظار کرو اور اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ"۔ زید بن اسلم کا قول ہے "جہاد میں صبر سے کام لو۔ دشمن کا صبر سے مقابلہ کرو اور اس کے مقابلہ کے لیے گھوڑے پالے رکھو"۔ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن کا قول ہے۔ "ایک نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں جمے بیٹھے رہو"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھے رہنے کے متعلق فرمایا (فذلکم الرباط یہی رباط ہے) قول باری ہے (وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ۔ اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعے تم اللہ کے دشمن اور اپنے دشمن پر رعب رکھتے ہو) سلیمانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (رباط یوم فی سبیل اللہ افضل من صیام شهر وقیامه ومن مات فیه وقی فتنة القبر ونماله عمله الی یوم القیامة۔ اللہ تعالیٰ کے راستے میں ایک دن کی پہرہ داری ایک مہینے کے روزوں اور قیام لیل سے افضل ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں دنیا سے گزر جائے گا وہ قبر کے ابتلاء سے محفوظ رہے گا اور اس کا یہ عمل قیامت تک بڑھتا ہی رہے گا) حضرت عثمانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (حرس لیلة فی سبیل اللہ افضل من الف لیلة قیام لیلها وصیام نهارها۔ اللہ کے راستے میں ایک رات کی پہرہ داری ایک ہزار راتوں کے قیام یعنی عبادت اور ان کے دنوں کے روزوں سے افضل ہے۔ واللہ اعلم

سُورَةُ النِّسَاءِ

رشتوں کا احترام ضروری ہے

قول باری ہے (وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَاءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ اس خدا سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے اپنا حق مانگتے ہو اور رشتہ و قرابت کے تعلقات کو بگاڑنے سے پرہیز کرو) حسن، مجاہد اور ابراہیم کا قول ہے کہ آیت کا وہی مفہوم ہے جو اس قول کا ہے "اسئالک باللہ و بالرحم (میں تجھ سے اللہ اور رشتہ داری کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہوں) ابن عباسؓ، قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے "رشتہ و قرابت کے تعلقات کو توڑنے اور بگاڑنے سے پرہیز کرو" آیت میں اللہ کے نام پر اور اس کا واسطہ دے کر سوال کرنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔ لیث نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من سأل باللہ فاعطوہ۔ جو شخص اللہ کا واسطہ دے کر اور اس کا نام لے کر سوال کرے اس کا سوال پورا کر دیا کرو) معاویہ بن سوید بن مقرن نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا تھا، ان میں سے ایک بات قسم کا پورا کرنا بھی تھی۔ اس روایت کی بھی اسی مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے جس پر سابقہ روایت دلالت کرتی ہے۔ قول باری (والارحام) میں رشتہ داری کی عظمت اور اہمیت بیان کی گئی ہے نیز اسے بگاڑنے یا توڑنے کی ممانعت کی تاکید بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا (فَهَلْ عَسَيْتُمْ اِنْ تَوَلَّيْتُمْ اَنْ تُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ وَتُقَطِّعُوْا اَرْحَامَكُمْ۔ اگر تم روگردانی کرو گے تو اس کے بعد عین ممکن ہے کہ زمین میں فساد برپا کرنے لگو اور رشتہ داری کے تعلقات کو بگاڑنے چلے جاؤ) اللہ تعالیٰ نے فساد فی الارض کے ساتھ قطع رحمی کو مقرون کر کے اس جرم کی سنگینی کو واضح کر دیا ہے

قول باری ہے (لَا يَرْقُبُوْنَ فِيْ مُؤْمِنٍ اِلًّا وَّلَا ذِمَّةً کسی مومن کے بارے میں نہ یہ لوگ کسی قرابت داری کا پاس کرتے ہیں اور نہ قول و قرار کا) لفظ "الاّ" کے متعلق قول ہے کہ اس سے مراد

قرابت داری ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ۔ ماں باپ کے ساتھ نیک برتاؤ کرو، قرابت داروں اور یتیموں، اور مسکینوں اور پڑوسی رشتہ دار سے حسن سلوک کرو) رشتہ داری کی حرمت کی عظمت کے بیان میں قرآن مجید کی تائید میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے زہری سے۔ انھوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یقول اللہ انا الرحمٰن وھی الرحم شققت لھا من اسمی فمن وصلھا وصلتہ ومن قطعھا بتتہ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ میرا نام رحمٰن ہے اور رشتہ داری کا نام رحم ہے، میں نے اپنے نام سے اس کا نام نکالا ہے، اس لیے جو شخص رشتہ داری کا پاس کرے گا، میں بھی اس کا پاس کروں گا اور جو شخص قطع رحمی کرے گا میں بھی اس سے قطع تعلق کر دوں گا)

ہمیں عبدالباقی بن نافع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ان کے ماموں حبان بن بشر نے، انھیں محمد بن الحسن نے امام ابوحنیفہ سے، انھیں ناصح نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا ما من شئی اطیع اللہ فیہ اعجل ثوابا من صلۃ الرحم وما من عمل عصی اللہ بہ اعجل عقوبۃ من البغی والیمین الفاجرۃ۔ اللہ کی اطاعت میں کوئی عمل صلہ رحمی سے بڑھ کر نہیں ہے جس کی جزا جلدا ز جلد مل جاتی ہو اور اللہ کی نافرمانی میں بغاوت اور جھوٹی قسم سے بڑھ کر کوئی عمل نہیں جس کی سزا کم سے کم وقت میں مل جاتی ہو)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں خالد بن خداش نے، انھیں صالح المری نے، انھیں یزید رقاشی نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الصدقۃ وصلۃ الرحم یزید اللہ بھما فی العمر ویدفع بھما میتۃ السوء ویدفع اللہ بھما المحذور والمکروہ۔ صدقہ خیرات اور صلہ رحمی کے ذریعے اللہ تعالیٰ عمر میں برکت دیتا ہے اور بری موت کا خطرہ دور کر دیتا ہے۔ نیز ڈر والی بات اور تکلیف میں مبتلا کرنے والی ناپسندیدہ چیز کو بھی ہٹا دیتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں حمیدی نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف سے، انھوں نے اپنی ماں ام کلثوم بنت عقبہ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا (افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح۔ بہترین صدقہ وہ

ہے جو دشمنی رکھنے والے رشتہ دار پر کیا جائے۔ احمیدی نے الکاشح کے معنی دشمن کے بیان کیے۔ اسی روایت کو سفیان نے زہری سے، انھوں نے ایوب بن بشیر سے، انھوں نے حکیم بن حزام سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح حفصہ بنت سیرین نے رباب سے، انھوں نے سلمان بن عامر سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (الصدقۃ علی المسلمین صدقۃ وعلی ذی الرحم اثنتان لانہا صدقۃ وصلۃ مسلمانوں پر صدقہ کرنا صرف ایک صدقے کے ثواب کا حامل ہوتا ہے اور رشتہ دار پر صدقہ کرنا دو صدقوں کے ثواب کا حامل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوسری صورت صدقہ اور صلہ رحمی کی دو نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب وسنت کی دلالت کی روشنی میں صلہ رحمی کا وجوب اور اس پر ثواب کا استحقاق ثابت ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ دار پر صدقے کو صدقہ اور صلہ رحمی کی دو نیکیاں قرار دیں اور یہ بتا دیا کہ صدقہ کے ثواب کے استحقاق کے ساتھ ساتھ ایسا شخص صلہ رحمی کی بنا پر بھی ثواب کا مستحق ہوگا۔ اس سے ایک اور مسئلے پر دلالت ہو گئی کہ محرم رشتہ دار کو کوئی چیز ہبہ کرنے کے بعد نہ اس میں رجوع درست ہوتا ہے اور نہ فسخ ہی، خواہ ہبہ کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور۔ کیونکہ ایسا ہبہ اس حیثیت سے صدقہ کی طرح ہو گیا کہ اس میں اللہ کی خوشنودی اور ثواب کا استحقاق مطلوب ہوتا ہے جس طرح کہ صدقے کا مقصد بھی قرب الٰہی اور ثواب کا استحقاق ہوتا ہے جس کی بنا پر اس میں رجوع کر لینا درست نہیں ہوتا۔ یہی حیثیت محرم رشتہ دار کو صدقہ کرنے کی ہوتی ہے۔ اس دلالت کی بنا پر باپ کے لیے اپنے بیٹے کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں ہے، جس طرح کہ بیٹے کے علاوہ کسی اور محرم رشتہ دار کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کی حیثیت صدقہ جیسی ہوتی ہے۔ البتہ اگر باپ ضرورت مند ہو تو ایسی صورت میں ہبہ کی ہوئی چیز بیٹے سے واپس لے لینا اسی طرح درست ہے جس طرح بیٹے کی اور دوسری چیزیں لے لینا درست ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتاب وسنت میں صلہ رحمی کے وجوب کے سلسلے میں محرم رشتہ دار اور غیر محرم رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو خواہ وہ محرم نہ ہوں مثلاً چچا زاد بھائی یا دور کے رشتہ دار وغیرہ کو ہبہ کی ہوئی چیزیں رجوع کرنے کی ممانعت ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس معاملے میں اگر ہم دو شخصوں کے درمیان صرف نسبی تعلق کا اعتبار کریں تو پھر کل بنی آدم کا اس میں اشتراک واجب ہو جائے گا، اس لیے کہ تمام انسان ہبہ کرنے والے سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، ان سب کا سلسلۂ نسب حضرت نوح علیہ السلام اور ان سے قبل حضرت آدم علیہ السلام

پر اختتام پذیر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات شرعی طور پر غلط ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ جس رشتہ داری کے ساتھ اس حکم کا تعلق ہو وہ ایسی ہو کہ طرفین میں ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کر لیں تو ان دونوں کے مابین نکاح درست نہ ہو۔ اس لیے کہ ایسے رشتہ داروں کے علاوہ باقی ماندہ رشتہ داروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر ان کی حیثیت اجنبیوں کی سی ہوتی ہے۔

زید بن علاقہ نے اسامہ بن شریک سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ آپ اس وقت منیٰ میں خطبہ دے رہے تھے۔ دوران خطبہ آپ نے فرمایا: امک وابک واختک واخاک ثم ادناک فادناک۔ پہلے اپنی ماں، اپنے باپ اور اپنے بھائی بہنوں کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اس کے بعد ان رشتہ داروں کے ساتھ جو درجہ بدرجہ تم سے قریب تر ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہماری بیان کردہ بات کی صحت پر دلالت کر رہا ہے۔ تاہم اس کے باوجود اسے اپنے دور کے ایسے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قریب نہ ہونے کی بنا پر مضبوط رشتہ داری نہ ہو، جس طرح کہ پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس حکم کی وجہ سے تحریم نکاح یا رجوع فی الہبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا بعینہٖ یہی صورت غیر محرم رشتہ داروں کی بھی ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن چونکہ اس کی وجہ سے تحریم نکاح کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا اس لیے ان کی حیثیت اجنبیوں جیسی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یتیموں کو ان کا اصلی مال واپس کر دینا اور وصی کو اس مال کے صرف کر دینے کی ممانعت

اسلام یتیموں کے حقوق کی حفاظت کا علمبردار ہے

قول باری ہے (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰٓی اَمْوَالَھُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِیْثَ بِالطَّیِّبِ۔ یتیموں کا مال ان کو واپس دو، اچھے مال کو برے مال سے نہ بدل لو) حسن سے مروی ہے کہ یتیموں کے مال کے متعلق جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے انھیں اپنے خاندان کے افراد بنا کر رکھنے سے نہ صرف گریز کرنا شروع کر دیا، بلکہ یتیم کا سرپرست اس کا مال اپنے مال سے بالکل علیحدہ کر دیتا۔ اس کی وجہ سے عملی طور پر جو دقتیں پیش آئیں لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی شکایت کی اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتٰمٰی قُلْ اِصْلَاحٌ لَّھُمْ خَیْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ۔ یتیموں کے متعلق لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ کہو جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اگر تم اپنا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ تمھارے بھائی بند ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان کے خیال میں یہاں راوی سے غلطی ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ یہاں اس آیت سے یہ مراد ہے کہ یتیموں کو — جب وہ بالغ ہو جائیں — ان کا مال ان کے حوالے کر دیا جائے۔ اس لیے کہ اہل علم کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم کو اس کا مال حوالے کر دینا واجب نہیں ہوتا۔ راوی کو ایک دوسری آیت کی بنا پر غلطی لگی ہے۔ اس کے متعلق ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے عطا سے انھوں نے سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت (وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْیَتِیْمِ اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ۔ یتیم کے مال کے قریب بھی نہ جاؤ مگر صرف اسی طریقے سے جو سب سے بہتر ہو) نیز (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِھِمْ نَارًا۔

جو لوگ ازراہِ ظلم یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں، تو وہ اپنے پیٹوں کو آگ سے بھر لیتے ہیں) نازل فرمائی، تو جس شخص کے زیرِ کفالت کوئی یتیم تھا، اس نے اس کا کھانا پینا علیحدہ کر دیا حتیٰ کہ اگر اس کا پس خوردہ بچ رہتا تو اسے رکھ دیتا اور یتیم ہی کو اسے کھانا پڑتا یا یہ کہ وہ خراب ہو جاتا۔ اس طریق کار سے بڑی دقتیں پیش آئیں اور لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان دقتوں کا ذکر کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ) نازل فرمائی۔ اس کے بعد سرپرستوں نے یتیموں کا کھانا پینا اپنے ساتھ ملا لیا اس بارے میں یہی صحیح روایت ہے۔

رہ گیا قول باری (وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ) تو اس کا اس واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر مراد یہ نہیں لیا کہ یتیموں کو ان کا مال حوالے کر دو جبکہ وہ ابھی یتیمی کی حالت میں ہوں یعنی بالغ نہ ہوئے ہوں، ان کا مال انھیں حوالے کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب وہ بالغ ہو جائیں اور سمجھ بوجھ کے آثار ان میں نظر آنے لگیں۔ ان پر یتیم کے اسم کا اس لیے اطلاق کیا گیا کہ یتیمی کا زمانہ گزرنے میں انھیں زیادہ عرصہ نہیں ہوا جس طرح کہ عدت کے اختتام کے قریب کو بلوغ اجل، یعنی مدت ختم کر لینے کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ جب یہ اختتام مدت کو پہنچ جائیں تو انھیں یا تو بھلے طریقے سے اپنے عقدِ زوجیت میں روک لو یا بھلے طریقے سے انھیں جانے دو) اس پر ترتیب آیت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ جب تم ان کا مال ان کے حوالے کرنے لگو تو لوگوں کو اس پر گواہ بنا لو) بلوغ سے پہلے ان پر لوگوں کو گواہ بنانا درست نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں بلوغ کے بعد کا زمانہ مراد ہے۔ پھر انھیں یتیم یا تو اس لیے کہا گیا کہ یتیمی کا دور انھوں نے حال ہی میں گزارا ہے یا اس لیے کہ وہ اپنے باپ سے محروم ہو گئے ہیں، جبکہ ایسی صورت میں عام مشاہدہ یہی ہوتا ہے کہ ان میں اپنی ذات کے لیے تصرفات کرنے اور بطریق احسن اپنے امور کی تدبیر اور دیکھ بھال میں ضعف اور کمزوری کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ اس وقت ان میں وہ کیفیت نہیں ہوتی جو تجربہ کار اور منجھے ہوئے لوگوں میں زندگی کے معاملات سلجھانے اور سوجھ بوجھ کی پختگی کے سلسلے میں ہوتی ہے۔

یزید بن ہرمز نے روایت کی ہے کہ نجدہ بن عامر نے حضرت ابن عباسؓ کو لکھ کر پوچھا کہ یتیمی کی مدت کا انقطاع کب جا کر ہوتا ہے؟ آپ نے اسے جواب میں لکھا کہ جب اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر آنے لگیں تو اس کی یتیمی کا زمانہ منقطع ہو جاتا ہے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں: ایک شخص عمر کے لحاظ سے اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کی داڑھی

اس کی مٹھی میں آ جاتی ہے لیکن ابھی تک اس سے یتیمی کی کیفیت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ نے دراصل یہ بتایا ہے کہ بعض دفعہ ایک شخص پر یتیم کا لفظ اس کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اس وجہ سے منطبق ہوتا ہے کہ اس کی عقل میں ابھی پختگی نہیں ہوتی ہے اور اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر نہیں آتے ہیں۔ اس طرح آپ نے ایک شخص پر یتیم کے اسم کے اطلاق کے لیے اس میں رائے کی کمزوری اور عقل کی ناپختگی کو ضروری قرار دیا۔ بعض دفعہ یتیم کے اسم کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جس کا باپ اسے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو چکا ہو۔ نیز ایسی عورت کو بھی یتیمہ کہا جاتا ہے جو اپنے شوہر کے بعد تنہا رہ گئی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (تستامر الیتیمۃ فی نفسھا۔ شوہر کے بغیر رہ جانے والی عورت سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے گی) اور ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کی صورت میں نکاح کے معاملے میں اس کی رائے معلوم کی جاتی ہے۔ ایک شاعر کا شعر ہے۔

ان القبور تنکح الایامی   النسوۃ الارامل الیتامی

قبروں کا ان عورتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے جو شوہروں کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔

تاہم اتنی بات واضح ہے کہ جب کوئی شخص ادھیڑ عمر کا یا بوڑھا ہو جائے اس پر یتیم کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص ناقص العقل اور ضعیف الرائے ہو تو اس کے بارے میں بچپن کے زمانے سے اس کے قرب کے اعتبار کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ جبکہ بڑی عمر کی عورت کو اس وجہ سے یتیمہ کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر ہوتی ہے۔ اور بڑی عمر کے مرد کو باپ کے بغیر ہونے کی وجہ سے یتیم نہیں کہا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ اپنے کمسن بچے کی سرپرستی کرتا اور اس کے معاملات کی دیکھ بھال کے علاوہ اسے اپنے ساتھ رکھتا ہے، اس لیے باپ کے بغیر رہ جانے کی صورت میں وہ یتیم کہلاتا ہے۔ اس بنا پر بالغ ہو جانے کے بعد بھی جب تک اس کی حالت کمزور اور اس کی سمجھ بوجھ ناقص ہوتی ہے، اسے یتیم کا نام دیا جاتا ہے، اس کے برعکس عورت کو یتیمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر ہوتی ہے جس کی پناہ اور حفاظت میں وہ زندگی گزارتی ہے، اس لیے اگر وہ بوڑھی بھی ہو جائے اس کے ساتھ یہ نام چپکا رہتا ہے۔ کیونکہ اس عمر میں بھی شوہر کا وجود اس کے لیے وہی حیثیت رکھتا ہے جو بچے کے لیے باپ کا وجود رکھتا ہے کیونکہ شوہر ہی اس کی حفاظت، کفالت اور نگرانی کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لیے جب عورت شوہر سے محروم ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے اسے یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں اسے یتیمہ کہا جاتا ہے، جس طرح کمسن اور نابالغ بچے کو اس لیے یتیم کہا جاتا ہے کہ وہ اس شخص (یعنی باپ سے) محروم ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور کفالت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ مرد عورتوں پر قوام ہیں) یعنی ان کی حفاظت اور نگہبانی کرنے اور ان کی ضروریات مہیا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ نیز ارشاد ہے (وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْیَتٰمٰی بِالْقِسْطِ اور یہ کہ تم یتیموں کے بارے میں انصاف پر قائم رہو) اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت کا قیم یعنی حفاظت اور نگہبانی کرنے والا نیز اس کی ضروریات مہیا کرنے والا قرار دیا جس طرح کہ یتیم کے ولی کو اس کا قیم قرار دیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتم بعد حلم عقل اور سمجھ بوجھ آجانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی) آپ کا قول دراصل یتیمی کی حقیقت کا بیان ہے اس بنا پر بلوغت کے بعد کسی کو یتیم کہنا مجازاً ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

کمزور اور ضعیف العقل پر یتیم کے اسم کی حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کی روشنی میں ہم نے جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ ایک مسئلے میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دال ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے خاندان کے یتیموں کے لیے وصیت کر جائے اور اس خاندان کے افراد بے شمار ہوں، تو اس صورت میں ایسے یتیموں کے لیے یہ وصیت جاری ہو جائے گی جو فقیر اور تنگ دست ہوں گے، اس لیے کہ یتیم کا اسم اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے کہ

"دولت نادانوں کے حوالے نہ کی جائے"

قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِیٰمًا۔ اور اپنے وہ مال جنھیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے، نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو) میں السفہاء سے مراد تمہارا نادان بیٹا اور تمہاری نادان بیوی ہے۔ پھر فرمایا: قول باری (قِیٰمًا) سے مراد تمہاری زندگی کے قیام کا ذریعہ ہے۔ یہ بھی ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اتقوا اللہ فی الضعیفین الیتیم والمرأۃ دو کمزوروں، یتیم اور عورت کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یتیم کو ضعیف کا نام دیا۔

آیت میں مال حوالہ کرنے کے لیے سوجھ بوجھ کے آثار کے ظہور کو شرط قرار نہیں دیا گیا۔ ظاہر آیت کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد یتیم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے، خواہ اس میں عقل اور سمجھ کے آثار نظر آئیں یا نہ آئیں یا البتہ قول باری (حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ۔ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ۔ یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے

مال ان کے حوالے کر دو) میں اس کی شرط لگا دی گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر بلوغت سے لے کر پچیس برس کی عمر تک عمل ہوگا۔ جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا اور اس وقت بھی اس میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے تو بھی اس کا مال اس کے حوالہ کر دینا واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے۔ (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰی اَمْوَالَھُمْ۔ یتیموں کو ان کا مال حوالے کر دو) اس آیت کے مقتضیٰ اور ظاہر پر پچیس برس کی عمر کے بعد عمل ہوگا۔ اس سے پہلے اہلیت کے وجود کے بغیر مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اہلیت اور سمجھ بوجھ کا پایا جانا مال حوالہ کرنے کے وجوب کی شرط ہے۔ یہ توجیہ اس لحاظ سے قابلِ قبول ہے کہ اس کے تحت دونوں میں سے ہر آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ اور فائدے پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر ہم تمام حالتوں میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اعتبار کرلیں تو اس سے دوسری آیت کے حکم کا بالکلیہ اسقاط لازم آئے گا۔ یہ دوسری آیت (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰی اَمْوَالَھُمْ) ہے اس لیے کہ اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کی شرط موجود نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں کسی قرینہ اور سمجھ بوجھ کے آثار کے وجود کے بغیر مطلقاً مال کو ان کے حوالہ کر دینا واجب قرار دیا ہے۔ جب دو آیتیں اس طرح وارد ہوں کہ ایک میں حکم کا ایجاب کسی قرینہ کو متضمن ہو اور دوسری آیت کسی قرینہ کو متضمن نہ ہو اور ہمارے لیے ان دونوں کے حکموں پر عمل کر کے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم ان دونوں کو صرف ایک کے فائدے تک محدود کر کے دوسری آیت کے فائدے کو ساقط کر دیں۔

ہمارے بیان سے جب یتیم کو اس کا مال حوالے کرنے کا وجوب ثابت ہوگیا۔ کیونکہ قول باری ہے (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰی اَمْوَالَھُمْ) نیز ترتیب آیت میں یہ قول بھی ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَیْھِمْ اَمْوَالَھُمْ فَاَشْھِدُوْا عَلَیْھِمْ) ۔ تو یہ بات اس پر بھی دلالت کر گئی کہ مال پر قبضہ کرنے کے متعلق اس کا اقرار جائز ہے۔ کیونکہ قول باری (فَاَشْھِدُوْا عَلَیْھِمْ) مال پر ان کے قبضہ کے اقرار کے سلسلے میں گواہ بنا لینے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس میں یتیم پر پابندی لگانے کی نفی اور اس کے تصرف کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ جس شخص پر پابندی لگی ہو، اس کا اقرار درست نہیں ہوتا اور جس پر گواہ بنانا واجب ہوتا ہے اس کا اقرار جائز ہوتا ہے۔

قول باری (وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِیْثَ بِالطَّیِّبِ) کی تفسیر میں مجاہد اور ابوصالح سے مروی ہے کہ حرام کو حلال سے نہ بدلو۔ یعنی اپنے حلال رزق کا بدل جلد بازی کی بنا پر حرام نہ بنا لو کہ مثلاً تم یتیم کا مال صرف کرنا شروع کر دو یہاں تک کہ وہ ختم ہو جائے یا اسے اپنی تجارت میں لگا دو یا اسے اپنے

لیے روک کر یتیم کو کوئی ادر مال دے دو۔ اس صورت میں یتیم کا جو مال تم لوگے وہ حرام اور خبیث مال ہوگا اور تم اسے اپنا حلال مال دے دوگے، جو اللہ تعالیٰ نے تمھیں بطور رزق دیا ہے بلکہ تمھیں چاہیے کہ یتیموں کو ان کے اموال اصل صورت میں حوالے کر دو۔ یہ تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ یتیم کے ولی اور سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے قرضہ لے اور نہ ہی اس مال میں اس طرح ادل بدل کرے، کہ اسے اپنے لیے روک کر اس کی جگہ یتیم کو کوئی اور مال دے دے۔ تاہم اس تفسیر میں یہ دلالت نہیں ہے کہ ولی کے لیے یتیم کے مال میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ ممانعت تو صرف اس کی ہے کہ وہ یتیم کے مال کو اپنے لیے روک کر اس کی جگہ کوئی اور مال اسے دے دے۔ اس تفسیر میں یہ دلالت بھی ہے کہ ولی کے لیے یتیم کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے کوئی چیز اس کی قیمت کے برابر قیمت دے کر خرید لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ولی کو اپنی ذات کے لیے یتیم کے مال میں کوئی ادل بدل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ اور یہ حکم استبدال کی تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اس سے صرف وہ صورت مستثنیٰ ہے جس کے جواز کی دلیل موجود ہو۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جواز کی صورت یہ ہے کہ ولی یتیم کے مال میں سے جو چیز لے، اس کے بدلے میں اسے جو چیز دے، اس کی قیمت پہلی چیز کی قیمت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔

سعید بن المسیب، زہری، ضحاک اور سدی نے قول باری (وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ جید یعنی کھرے کے بدلے کھوٹا مال اور پلے ہوئے فربہ جانور کے بدلے دبلا پتلا جانور نہ دو۔ قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ۔ اور ان کے مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھا جاؤ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی سے منقول ہے کہ یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھاؤ۔ انھیں یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملانے سے روک دیا گیا ہے۔ ملانے کی صورت یہ ہے کہ ولی یتیم کا مال بطور قرض لے لے اور اس طرح اس کا مال ولی کے ذمہ دین بن جائے اور پھر ولی اس مال اور اس کے منافع میں سے کھانے کا جواز پیدا کرے۔ قول باری ہے (إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا۔ یہ کارروائی بڑے گناہ کی بات ہے) ابن عباسؓ، مجاہد، حسن اور قتادہ کا قول ہے یہ بڑا گناہ ہے۔ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ بالغ ہو جانے اور سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے کے بعد یتیموں کو ان کے مال واپس کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ اس کا مطالبہ نہ بھی کریں اس لیے کہ واپسی کا حکم مطلق ہے اس میں کوئی شرط نہیں ہے کہ یتیموں کی طرف سے اس کا مطالبہ ہونے پر انھیں

واپس کیا جائے، بلکہ واپس نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی سنائی گئی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس کے پاس کسی اور کا مال ہو اور وہ اسے واپس کرنا چاہے تو اس کے لیے مستحب طریقہ یہ ہے کہ واپسی پر لوگوں کو گواہ بنائے، کیونکہ قول باری ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ)۔۔ واللہ الموفق۔

کم عمر بچے بچیوں کا نکاح کرا دینا

اسلام کسی کو بھی یتیم بچیوں کے ساتھ نا انصافی کی اجازت نہیں دیتا

قول باری ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ۔ اور اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو) زہری نے عروہ سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنی خالہ حضرت عائشہؓ سے اس آیت کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: میرے بھانجے! یہ یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی تھی۔ اس کے مال اور حسن و جمال سے اسے رغبت ہو جاتی اور وہ اس سے نکاح کرنے کا ارادہ کر لیتا اور بدلے میں جو مہر دیتا وہ اس لڑکی کے مرتبے سے کم ہوتا۔ اس لیے لوگوں کو ان یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا، اِلّا یہ کہ وہ ان کے ساتھ انصاف کریں تو نکاح کر سکتے ہیں۔ انھیں یہ حکم دیا گیا کہ ان یتیم لڑکیوں کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اس کے بعد لوگوں نے پھر یتیم لڑکیوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا جس پر آیت نازل ہوئی (وَیَسْتَفْتُوْنَکَ فِی النِّسَآءِ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِیْھِنَّ وَمَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ فِی الْکِتٰبِ فِیْ یَتٰمَی النِّسَآءِ الّٰتِیْ لَا تُؤْتُوْنَھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ وَتَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْھُنَّ۔ لوگ تم سے عورتوں کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں کہو اللہ تمھیں ان کے معاملہ میں فتویٰ دیتا ہے اور ساتھ ہی وہ احکام بھی یاد دلاتا ہے جو پہلے سے تم کو اس کتاب میں سنائے جا رہے ہیں۔ یعنی وہ احکام جو یتیم لڑکیوں کے متعلق ہیں جن کے حق تم ادا نہیں کرتے اور لالچ کی بنا پر تم خود ان سے نکاح کر لینا چاہتے ہو) حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کتاب میں جس آیت کے سنائے جانے کا ذکر کیا ہے وہ پہلی آیت ہے جس میں فرمایا (وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی) اور قول باری (وَ

تَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ) کا مفہوم یہ ہے کہ تم اپنی زیرِ کفالت یتیم لڑکی سے نکاح کرنے سے باز رہتے ہو اس لیے کہ اس میں مال اور حسن وجمال کی کمی ہوتی ہے۔ اس بنا پر انھیں ایسی یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا جن کے مال اور حسن وجمال کی بنا پر انھیں رغبت پیدا ہوگئی ہو، الا یہ کہ وہ ان کے متعلق انصاف کا رویہ اختیار کریں تو نکاح کر سکتے ہیں۔

اس حکم کی وجہ یہ تھی کہ یتیم لڑکیوں کی طرف وہ لوگ کم ہی راغب ہوتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْيَتٰمٰى) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی طرح قول منقول ہے۔ سعید بن جبیر، ضحاک اور ربیع سے اس آیت کی ایک دوسری تاویل منقول ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ایوب سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو عورتوں کے ساتھ بھی بے انصافی کرنے سے ڈرو۔ تمھارے لیے دو دو، تین تین، چار چار بیویوں تک حلال کر دی گئی ہیں، ان کے بارے میں بے انصافی نہ کرو۔ مجاہد سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی سے ڈرتے ہو، جس کی بنا پر تم ان کا مال کھانے سے پرہیز کرتے ہو، تو اسی طرح زنا سے بھی پرہیز کرو اور دو دو، تین تین، چار چار تک شادیاں کر لو۔ اس آیت کی ایک تیسری تفسیر بھی مروی ہے۔ یہ تفسیر شعبہ نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے بیان کی ہے کہ بعض دفعہ قریش کے کسی شخص کے نکاح میں دس عورتیں ہوتیں اور اس کے زیرِ کفالت یتیم بچے یا بچیاں ہوتیں جب کسی وجہ سے اس کا مال ختم ہو جاتا تو وہ ان یتیموں کے مال پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیتا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اگر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور شخص کم سن بچے یا بچی کا نکاح کرا دے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر وہ رشتہ دار جو میراث میں حقدار ہوتا ہے، اس کے لیے جائز ہے، کہ وہ اپنے قریب سے قریب رشتہ دار کا نکاح کرا دے۔ اگر باپ یا دادا نکاح کرانے والا ہو تو ان نابالغ بچوں اور بچیوں کو بالغ ہونے کے بعد نکاح توڑ دینے یا باقی رکھنے کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ بالغ ہونے کے بعد بھی ان کا نکاح بحالہ باقی رہے گا۔ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور رشتہ دار نے نکاح کرایا ہو تو بالغ ہونے کے بعد انھیں اختیار ہوگا چاہیں تو نکاح باقی رکھیں اور چاہیں تو توڑ دیں۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کم سن بچے بچی کا نکاح صرف عصبات ہی کرا سکتے ہیں اور ان عصبات کے سلسلے میں "الاقرب فالاقرب" کے اصول کو مدِنظر رکھا جائے گا، یعنی جو زیادہ قریبی ہوگا،

وہ زیادہ حقدار ہوگا۔ اس صورت میں بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے یہ نکاح کرایا ہو تو میاں بیوی کو بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کو اپنے یتیم رشتہ دار بچے یا بچی میں نیکی، سمجھ بوجھ اور خوبی نظر آئے تو اس کا نکاح کرا دینا اس کے لیے جائز ہوگا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کم سن بہن کا نکاح کرا دیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ وصی نکاح کرا سکتا ہے، خواہ ولی ناراض ہی کیوں نہ ہو، وصی، ولی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ البتہ ثیبہ (جس کا پہلے نکاح ہو چکا ہو اور اب وہ شوہر کے بغیر ہو) کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کرا سکتا۔ اس کے لیے یہ مناسب نہیں ہوگا کہ ثیبہ کو اپنی ذات کے متعلق جو خیار حاصل ہے اسے ختم کر دے۔ وصی کم سن بچوں اور بچیوں کا نکاح کرائے گا، لیکن بالغ لڑکیوں کا نکاح ان کی رضامندی کے بغیر نہیں کرائے گا۔ اس مسئلے میں لیث کا قول امام مالک کے قول کی طرح ہے۔ حسن بن صالح کے نزدیک وصی اگر ولی بھی ہو تو نکاح کرا سکتا ہے ورنہ نہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کا نکاح صرف باپ کرا سکتا ہے اور باپ نہ ہونے کی صورت میں دادا یہ فریضہ سرانجام دے سکتا ہے۔ نابالغ بچی پر وصی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر نے مغیرہ سے روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جس شخص کی سرپرستی میں کوئی ایسی یتیم بچی ہو جو شکل و صورت کے لحاظ سے بھدی ہو اور جس سے نکاح کرنے کی کسی کو رغبت نہ ہو تو وہ اس بچی کو اپنے پاس رکھے، اگر بچی نکاح کی رغبت رکھتی ہو تو اس کا نکاح کسی اور سے کرا دے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ام سلمہؓ نیز حسن، طاؤس، عطا اور دیگر تابعین سے نابالغ بچی کے نکاح کرانے کا جواز منقول ہے جو باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار کرا دے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ یہ یتیم بچی کے متعلق ہے۔ جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔ یہ یتیم لڑکی اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے، اسے اس کے مال اور حسن و جمال کی وجہ سے اس سے نکاح کر لینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں وہ انصاف نہیں کرتا۔ اس بنا پر انھیں ان سے نکاح کرنے سے منع کر دیا گیا اِلّا یہ کہ وہ مہر کے معاملہ میں ان لڑکیوں کے مرتبے اور درجے کا پورا پورا پاس کریں تو پھر ان سے نکاح کر لیں۔ جب ان دونوں کے نزدیک آیت کی یہی تاویل و تفسیر ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ صغیرہ کے نکاح کرانے کا جواز ان کے مسلک کا حصہ ہے۔

ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق یہ علم نہیں کہ اس نے اس قسم کے نکاح کی ممانعت کی ہو۔ آیت کی بھی اس تاویل پر دلالت ہو رہی ہے جیسے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے اختیار کی ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ آیت اس یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے ولی اس کے مال و حسن و جمال کی طرف راغب ہو کر اس سے نکاح کر لیتا ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں اس کے ساتھ انصاف نہیں کرتا اس بنا پر ولی کو اس سے نکاح کرنے کو روک دیا گیا، البتہ اگر وہ مہر کے معاملے میں انصاف کا رویہ اپنائے گا تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔ اولیاء میں سب سے اقرب ولی جس کی سرپرستی میں یتیم لڑکی ہوتی ہے اور جس کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ وہ لڑکی کا چچا زاد بھائی ہے۔ اس لیے آیت چچا زاد بھائی کے نکاح کے جواز کو متضمن ہے جو وہ اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والی یتیم لڑکی سے کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی تاویل کو سعید بن جبیر اور دوسرے حضرات کی تاویل کے مقابلے میں اولیٰ کیوں قرار دیا گیا جبکہ آیت میں ان تمام تاویلات کا احتمال موجود ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر دونوں کے بیان کردہ معانی مراد ہوں، اس لیے کہ آیت کے الفاظ میں دونوں معانی کا احتمال موجود ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان کوئی منافات بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معانی پر محمول کیا جا سکتا ہے البتہ بات اتنی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کا قول ہے کہ یہ آیت یتیم لڑکی کے بارے میں ہے اور یہ چیز ایسی ہے جو اپنی رائے سے کہی نہیں جا سکتی۔ بلکہ شریعت کی طرف سے اس کے متعلق واقف ہونے کے بعد کہی جا سکتی ہے، اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہو گی کیونکہ ان دونوں نے آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا ہے۔ اور وہ پس منظر بھی جس کے تناظر میں یہ آیت نازل ہوئی اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد "جد" یعنی دادا لینا بھی جائز ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا نزول اس یتیم لڑکی کے متعلق ہوا ہے، جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہو اور ولی خود اس سے نکاح کرنے کا خواہشمند ہو، اب ظاہر ہے کہ دادا ایسی خواہش نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا یہاں اس سے مراد چچا زاد بھائی یا کوئی اور ولی ہے جو اس سے بھی زیادہ دور کا رشتہ دار ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت بالغ لڑکی کے بارے میں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے: کہ لوگوں نے اس آیت کے نزول کے بعد اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا جس پر یہ آیت نازل

ہوئی۔(وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) پہلی آیت یہ ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) جب اللہ تعالیٰ نے (فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) فرمایا تو اس کی خود بخود اس پر دلالت ہوگئی کہ یتامیٰ سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں نابالغ نہیں کیونکہ نابالغ لڑکیوں کو نساء نہیں کہا جاتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجہ سے غلط ہے، اول یہ کہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) حقیقت میں ان لڑکیوں کا مقتضی ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوئیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یتم بعد الحلم) اور کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا اسی وقت درست ہوتا ہے جب کوئی دلالت اور قرینہ موجود ہو۔ بالغ لڑکی کو بر سبیل مجاز یتیمہ کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف قول باری (فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) کی اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے، اس لیے کہ یہ یتیم لڑکیاں عورتوں کی جنس سے تعلق رکھتی ہیں اس بنا پر عورتوں یعنی النساء کی طرف انھیں مضاف کرنا درست ہوگیا۔ اس کے شواہد کے طور پر یہ آیات پیش کی جاسکتی ہیں یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) اس میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں داخل ہیں۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ جن عورتوں سے تمھارے آباد نے نکاح کرلیا ہو، ان سے تم نکاح نہ کرو) میں لفظ "النساء" میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں مراد ہیں۔ اسی طرح آیت (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ اور تم پر تمھاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں) میں بھی دونوں قسم کی عورتیں مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کرلیتا ہے تو اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوجاتی ہے۔

ان شواہد و دلائل کے بعد یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ "یتامیٰ" کی "النساء" کی طرف اضافت کی صورت میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ یتامیٰ سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں، نابالغ لڑکیاں نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی ذکر کردہ تاویل بالغ لڑکیوں کے سلسلے میں درست نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ بالغ لڑکی اپنے مرتبے کے لحاظ سے عائد ہونے والے مہر سے کم مہر پر نکاح کی رضامندی کا اظہار کردے تو یہ نکاح درست ہوجائے گا، اور کسی کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت میں مراد نابالغ لڑکیاں ہیں جن کے نکاح کے سلسلے میں ان لوگوں کو تصرف کا حق ہوتا ہے جن کی سرپرستی میں یہ لڑکیاں ہوتی ہیں۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہم سے محمد بن اسحاق نے بیان کی انھیں عبداللہ بن ابی بکر بن حزم

اور عبداللہ بن الحارث۔ اور ایک ایسے شخص نے جس پر میں روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ ان سب نے عبداللہ بن شداد سے کہ جس شخص نے حضرت ام سلمہؓ کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرایا تھا وہ ان کا بیٹا سلمہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ کا نکاح حضرت حمزہؓ کی ایک بیٹی سے کر دیا جب کہ یہ دونوں ابھی نابالغ تھے اور اتفاق سے دونوں کا ایک دوسرے سے مرنے تک ملاپ نہیں ہو سکا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر فرمایا تھا کہ سلمہ نے اپنی ماں کا مجھ سے جو نکاح کرا دیا تھا اس کا میں نے بدلہ دے دیا۔ اس روایت کی ہماری ذکر کردہ بات پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ اور حضرت حمزہؓ کی بیٹی کا نکاح کرا دیا، حالانکہ آپ نہ ان کے باپ تھے نہ دادا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ نابالغ کا اگر باپ یا دادا کے سوا کوئی اور نکاح کرا دے تو یہ نکاح درست ہوتا ہے۔ دوم جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا اور اللہ نے اپنے قول (فَاتَّبِعُوہُ) کے ذریعے آپ کے اتباع کا حکم دیا جس کی بنا پر آپ کا اتباع ہم پر فرض ہے، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ قاضی یا عدالت کو نابالغوں کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہے اور جب قاضی یا عدالت یہ کام سرانجام دے سکتی ہے تو تمام ایسے لوگ بھی جو ولی اور سرپرست بن سکتے ہوں یہ کام سرانجام دے سکتے ہیں اس لیے کہ کسی نے قاضی اور ولی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا نکاح الا بولی۔ ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا) بھی دلالت کر رہا ہے۔ آپ نے ولی کے ذریعے منعقد ہونے والے نکاح کو برقرار رکھا۔ حقیقی اور چچا زاد بھائی بھی ولی ہوتے ہیں۔ اس ارشاد میں دلیل کا پہلو یہ ہے کہ اگر لڑکی بالغ ہوتی تو یہ لوگ نکاح میں ولی کی حیثیت نہ رکھتے۔ نکاح کرانے میں نہیں۔

عقلی طور پر ہماری بات پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ باپ اور دادا کسی وجہ مثلاً کفر یا غلامی کی بنا پر میراث کے اہل نہیں ہوں گے تو وہ نکاح کرانے کے بھی اہل نہیں ہوں گے اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ اس ولایت کا استحقاق میراث کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص بھی میراث کا اہل اور حقدار ہوگا اس کے لیے قرابت کے درجوں کی بنیاد پر قریب ترین رشتہ دار کا کسی سے نکاح کرا دینا جائز ہوگا۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ مال اور موالات کی بنا پر تعلق رکھنے والے شخص یعنی "مولی الموالاۃ" کو نکاح کرا دینے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ جس کا نکاح ہو رہا ہو اس کا کوئی اور قریبی رشتہ دار موجود نہ ہو۔ ان دونوں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ یہ میراث کے اہل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ نکاح سے چونکہ مال کا بھی تعلق ہوتا ہے، اس لیے جس شخص کا مال میں تصرف جائز

نہیں ہونا اس کا عقد بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح میں اگر مال کا ذکر اور تعیین نہ بھی ہو پھر بھی اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے عقد نکاح میں مال کے اندر ولایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جن حضرات کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح کا جواز نہیں وہ بھی اولیاء کے لیے نکاح کرانے کے تو بہ کے قائل ہیں، حالانکہ بالغ عورت کے مال میں ان کی کوئی ولایت نہیں ہوتی۔ اس اعتراض سے امام مالک اور امام شافعیؒ پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی بالغ بیٹی کو بیاہ دینے کو جائز دار ندیں اس لیے کہ مال میں باپ کو اپنی بالغ بیٹی پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اب جبکہ بالغ بیٹی کے مال میں ولایت کا حق حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دونوں حضرات کے نزدیک باپ کا اپنی بالغ بیٹی کا اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کرا دینا جائز ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ عقد نکاح میں ولایت کے استحقاق کے لیے مال میں تصرف کے جواز کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

خلاصۂ کلام

آیت کی دلالت کی جو وضاحت ہم نے کی ہے اس سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نابالغ لڑکی کا ولی اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا سکتا ہے، تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ بالغ لڑکی کا ولی بھی اس کی رضامندی کے ساتھ اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا سکتا ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر شوہر اور بیوی کی طرف سے عقد نکاح کا کام سرانجام دینے والا اگر ایک فرد ہو مثلاً وہ دونوں کا وکیل ہو تو اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہے جس طرح کہ نابالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا دے اس صورت میں نکاح کا ایجاب و قبول کرنے والا ایک ہی شخص ہو گا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص دو نابالغ افراد کا ولی ہو تو اس کے لیے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرا دینا جائز ہو گا۔

ان وجوہ کی بنا پر مذکورہ بالا آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ نابالغ لڑکی کا نکاح اس کے باپ اور دادا کے سوا کوئی اور نہیں کرا سکتا۔ نیز ان کا یہ قول بھی غلط ہے کہ بالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز نہیں کہ مجلس عقد میں اس کی موجودگی کے بغیر اس سے نکاح کرے۔ اسی طرح ان کے اس قول کے بطلان پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کے عقد نکاح میں ایک شخص کا ان دونوں کی طرف سے وکیل بن جانا جائز نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک... نابالغ لڑکی کے وصی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کا کسی سے

نکاح کرا دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا نِکَاحَ اِلَّا بِوَلِیٍّ) اور وصی ولی نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (جو شخص ازراہ ظلم قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو اختیار دے دیا ہے) اگر اس قتل کے بدلے میں قصاص واجب ہو جائے گا تو قصاص لینے میں وصی، ولی کا کردار ادا نہیں کر سکے گا۔ اور نہ ہی اس بارے میں اسے ولایت کا استحقاق حاصل ہو گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصی پر ولی کے اسم کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ نابالغ لڑکی کے وصی کا نکاح کرانا جائز نہ ہو اس لیے کہ وہ اس کا ولی نہیں ہے۔

نابالغ بچیوں کی ولایت کا استحقاق

اگر یہ کہا جائے کہ اس اصول کی بنا پر بھائی یا چچا وغیرہ بھی نابالغ لڑکی کے ولی نہ بن سکیں گے۔ اس لیے کہ انہیں قصاص کی ولایت کا استحقاق نہیں ہوتا۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے قصاص میں عدم ولایت کو اس کی علت قرار نہیں دیا کہ اس کی بنا پر ہمارے لیے اعتراض میں بیان کردہ حکم لازم ہو جائے۔ ہم نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ مال میں تصرف کے استحقاق کے لحاظ سے ولی کے اسم کا وصی پر اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اسم اسے شامل ہوتا ہے۔ جہاں تک بھائی اور چچا کا تعلق ہے تو وہ دونوں ولی ہیں اس لیے کہ یہ دونوں عصبات میں سے ہیں اور کسی کے نزدیک عصبات پر ولی کے اسم کے اطلاق میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

قول باری ہے وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَّرَآئِیْ اور میں اپنے بعد اپنے رشتہ داروں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں) ایک قول ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام کی اس سے مراد، اپنے چچازاد رشتہ دار اور عصبات ہیں اس لئے ولی کے اسم کا اطلاق عصبات پر تو ہو سکتا ہے لیکن وصی پر نہیں ہو سکتا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (لا نکاح الا بولی) تو اس سے نابالغ لڑکی کے وصی کا نکاح کرانے کا جواز منتفی ہو گیا، کیونکہ وہ ولی نہیں ہوتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل وفی لفظ اخر بغیر اذن موالیھا۔ جو عورت بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل ہو گا۔ ایک روایت میں 'ولیھا' کی بجائے 'موالیھا' ہے) یہ روایت دیوانی عورت اور بالغ دوشیزہ کے نکاح کے بطلان کی مقتضی ہے جب کہ وصی ان کا نکاح کرا دے۔ یا انھوں نے ولی کی اجازت کے بغیر وصی کی اجازت سے از خود نکاح کرا لیا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا

یہی فرمان ہے اور اسی بنا پر ایسا نکاح باطل ہوگا کیونکہ یہ ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہے۔ نیز نکاح میں ولایت کا استحقاق میراث کی اہلیت کی بنا پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں اسے مدلل طور پر ثابت کر چکے ہیں۔ اب وصی چونکہ میراث کا اہل نہیں ہوتا اس لیے اسے ولایت کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ نیز نکاح میں ولایت کے استحقاق کا سبب نسبی رشتہ داری ہے اور نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عمل انتقال کی گنجائش نہیں۔ وصیت کی بنا پر وصی کو اس کا استحقاق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وہ سبب مفقود ہے جس کی بنا پر وہ ولایت کا حق حاصل کر سکتا ہے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ایک شخص کی موت کے بعد اس کے مال میں تصرف نکاح میں تصرف کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ مال میں عمل انتقال کی گنجائش ہوتی ہے لیکن نکاح میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ نکاح کا زوجین سے کسی اور کی طرف منتقل ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ اس لیے وصی کو نکاح کے اندر ولایت حاصل ہو جانا جائز نہیں ہوا۔ اسی طرح باپ کی زندگی میں وصی کی حیثیت وکیل کی طرح نہیں ہوتی اس لیے کہ وکیل اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور موکل کا حکم وکیل کے تصرف کے جواز کے لیے باقی رہتا ہے لیکن اس امر کے متعلق میت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے جس میں عمل انتقال درست نہیں ہوتا اور وہ امر نکاح ہے۔ اس بنا پر وکیل اور وصی دونوں کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک حاکم وقت دو نابالغوں کے درمیان نکاح کرا سکتا ہے حالانکہ وہ نہ میراث کا اہل ہوتا ہے اور نہ ہی نسبی تعلق کی بنا پر ولایت کا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم وقت اپنے تصرفات میں مسلمانوں کی جماعت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور مسلمانوں کی جماعت دونوں نابالغوں کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتی ہے اور ان کا وجود باقی رہتا ہے، اس لیے حاکم وقت ان کے وکیل کی طرح ہوتا ہے اور اس بنا پر اسے ولایت کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ نیز مسلمان بھی حاکم وقت کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر حاکم وقت مر جائے اور اس کے رشتہ داروں میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس صورت میں مسلمان اس کے وارث ہوں گے۔

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرا سکتا ہے، اس لیے کہ آیت تمام اولیاء کی طرف سے نابالغ لڑکی کے نکاح کرانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ باپ قریب ترین ولی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ یہ کام کر سکتا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء امصار میں سے متقدمین اور متاخرین کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے، البتہ بشر بن الولید کی ابن شبرمہ سے ایک روایت ہے کہ باپ نے اپنے نابالغ بچے یا بچی کا نکاح کرا دینا جائز نہیں ہے۔ درحقیقت یہ ایک بہرے انسان کا مسلک ہو سکتا ہے اور اس کے بطلان پر ہماری مذکورہ آیت کی دلالت کے علاوہ قول باری

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ۔ اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شبہ ہو، تو ان کی عدت تین مہینے ہے اور اسی طرح ان کی بھی جنھیں ابھی حیض نہ آیا ہو) کی بھی دلالت ہو رہی ہے، اس لیے کہ اس آیت میں نابالغ لڑکی کو جسے ابھی حیض نہیں آیا طلاق دینے کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے اور طلاق صرف نکاح صحیح پر ہوتی ہے اس لیے یہ آیت نابالغ لڑکی کے نکاح کرانے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے اس وقت نکاح کیا تھا جب ان کی عمر صرف چھ برس تھی۔ ان کے والد ماجد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کا نکاح کرایا تھا۔ یہ روایت دو باتوں پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ باپ کا اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرا دینا جائز ہے۔ دوم یہ کہ اس صورت میں بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو خیار حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو بالغ ہو جانے کے بعد نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار نہیں دیا تھا۔

تعدد ازواج کا مسئلہ

قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ۔ عورتوں میں سے جو تمہیں پسند آئیں) مجاہد نے اس کے معنی یہ بیان کیے کہ "طیب اور پاکیزہ نکاح کرو" حضرت عائشہؓ، حسن اور ابو مالک کا قول ہے کہ "جو عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں ان سے نکاح کرو"۔ فراء نحوی سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا طَابَ) سے مصدری معنی مراد لیے ہیں گویا یوں فرمایا: "پاکیزہ یعنی حلال عورتوں سے نکاح کرو"۔ فراء نے مزید کہا کہ اسی بنا پر "مَا طَابَ" کہنا درست ہو گیا اور "مَنْ طَابَ" (جو اچھی ہو) نہیں کہا۔

قول باری ہے (مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ۔ دو دو، تین تین، چار چار) اس میں دو بیویوں کی اباحت ہے اگر مرد ایسا چاہے۔ اسی طرح تین اور چار تک کی اگر وہ ایسا کرنا چاہے یعنی اسے یہ اختیار ہے کہ ان اعداد کے اندر رہتے ہوئے جن عورتوں کو وہ اپنے عقد زوجیت میں لانا چاہے لا سکتا ہے، اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ چاروں بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکتا تو صرف تین پر اکتفا کر لے، اگر تین کے متعلق بھی اسے یہی اندیشہ ہو تو پھر دو پر بس کرے، اگر دو کے ساتھ بھی یہی صورت حال ہو تو پھر صرف ایک پر اکتفا کرے، ایک قول ہے کہ یہاں حرف واو حرف "او" کے معنی میں ہے۔ گویا یوں فرمایا "دو دو یا تین تین یا چار چار"۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ حرف "واو" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے لیکن اس کا استعمال بدل کے طور پر ہوا ہے گویا کہ یوں فرمایا "دو دو" اور دو دو کی بجائے "تین تین" اور تین تین کی بجائے چار چار"۔ یہاں واؤ

کے یہ معنی نہیں کہ تمام اعداد کو جمع کر دیا جائے۔ اس قول کے قائل کا مزید کہنا یہ ہے کہ اگر حرف واؤ کو "او" کے معنی میں لیا جائے تو پھر اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہو سکتا ہے کہ دو بیویوں والے کے لیے تیسری بیوی اور تین بیویوں والے کے لیے چوتھی بیوی نہ ہو سکے۔ اس لیے حرف "واؤ" کے ذکر نے خطاب میں داخل ہونے والے ہر فرد کے لیے چار بیویوں تک کی اباحت کا فائدہ دیا۔ نیز دو کا عدد ثلاث میں اور تین کا عدد چار میں داخل ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ ان مذکورہ اعداد میں سے ہر عدد دوسرے عدد کے ساتھ بطور جمع مراد ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس صورت میں کل تعداد نو بن جائے گی۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا۔ ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٥ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ۔ آپ کہیں کہ تم تو اس خدا کے منکر ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کیا۔ اور تم ایسے خدا کا دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہو وہی تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے اور اسی نے زمین کے اوپر پہاڑ بنا دیے اور اس زمین میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اسی میں اس نے غذائیں رکھ دیں یہ سب چار دنوں میں ہوا)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ چار دن ان دو دنوں میں داخل ہیں جن کا آیت کی ابتدا میں ذکر ہو چکا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ پھر دو روز میں سات آسمان بنا دیے) اگر مذکورہ بالا تاویل نہ اختیار کی جاتی تو پھر دنوں کی تعداد آٹھ ہو جاتی اور اللہ کے اس قول (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ اس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا) سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ دنوں کی تعداد آٹھ نہیں ہے اور تعداد کے بارے میں جو تاویل کی ہے وہ درست ہے۔

ٹھیک اسی طرح آیت زیر بحث میں مَثْنٰى (دو دو) ثُلَاثَ (تین تین) میں داخل ہے اور ثُلَاثَ رُبَاعَ (چار چار) میں داخل ہے۔ اس لیے آیت نے جتنی بیویوں کی اباحت کی ہے ان کی کل تعداد چار ہو گئی، اس سے زائد نہیں۔ بیویوں کی یہ تعداد آزاد مردوں کے لیے ہے غلاموں کے لیے نہیں۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثوریؒ، لیثؒ اور امام شافعی کا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک غلام اگر چاہے تو چار تک شادیاں کر سکتا ہے۔ چار کی تعداد پر مشتمل آیت احرار یعنی آزاد مردوں کے لیے ہے، غلاموں کے لیے نہیں۔ اس کی دلیل قول باری (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم) ہے۔ یہ حکم احرار کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں کا اس سے کوئی تعلق نہیں اس لیے کہ غلام عقد نکاح کا مالک نہیں ہوتا۔ فقہاء

کا اس پر اتفاق ہے کہ جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ عاھر یعنی زانی ہوگا۔ قول باری ہے ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلاً عَبْداً مملوکاً لا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ۔ اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی ایک مملوک غلام ہے جو کسی چیز کی قدرت اور طاقت نہیں رکھتا) اب جبکہ غلام عقد نکاح کا مالک نہیں تو وہ آیت کے خطاب میں داخل ہی نہیں اس لیے ضروری ہوگیا کہ آیت کے متعلق قرار دی جائے۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح سے متعلق مقررہ حقوق مثلاً طلاق اور عدت وغیرہ میں غلامی کے اثر کی بنا پر کمی آجاتی ہے۔ اب جبکہ بیویوں کی تعداد بھی نکاح کے حقوق میں سے ایک ہے، اس لیے ضروری ہے کہ آزاد کے مقابلے میں وہ بھی آدھی رہ جائے۔

کچھ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ غلام صرف بیک وقت دو بیویاں رکھ سکتا ہے۔ ان حضرات کے رفقاء میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت مروی نہیں ہے جو ہمارے علم میں ہو۔ سلیمان بن یسار نے عبداللہ بن عتبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے۔ دو طلاقیں دے سکتا ہے اور لونڈی دو حیضوں کی عدت گزارے گی۔ اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوگی۔ حسن اور ابن سیرین نے حضرت عمرؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کی ہے کہ غلام کے لیے بیک وقت دو سے زائد بیویاں رکھنا حلال نہیں ہے۔ جعفر بن محمد نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: غلام کے لیے دو سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔" حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: "غلام دو سے زائد شادیاں نہیں کرسکتا۔" شعبہ نے حکم سے، انھوں نے فضل بن عباس سے روایت کی ہے کہ غلام دو شادیاں کرے گا۔ ابن سیرین کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تم میں سے کون یہ جانتا ہے کہ غلام بیک وقت کتنی بیویاں رکھ سکتا ہے؟" ایک انصاری نے عرض کیا: "میں جانتا ہوں" فرمایا: "پھر بتاؤ؟" اس نے کہا: "دو"۔ اس پر حضرت عمرؓ خاموش ہوگئے۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ جس شخص سے مشورہ کریں اور اس کی رائے قبول کرلیں وہ یقیناً صحابی ہوگا۔ لیث نے الحکم سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام دو سے زائد بیویاں نہیں رکھ سکتا۔

تعدد ازواج پر خلاصۂ کلام

اس طرح ہمارا بیان کردہ مسلہ ائمہ صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوگیا۔ ہمیں ان حضرات کے

رتفقاء میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ انھوں نے یہ فرمایا ہو کہ غلام چار شادیاں کر سکتا ہے۔ اب جو شخص بھی اس کی مخالفت کرے گا اس کے خلاف صحابہ کرام کے اجماع کی حجت قائم ہو جائے گی۔ حسن، ابراہیم، ابن سیرین، عطاء اور امام شافعی سے بھی ہمارے قول کے مطابق اقوال منقول ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یحییٰ بن حمزہ نے ابو وہب سے، انھوں نے حضرت ابوالدرداء سے روایت کی ہے کہ غلام چار شادیاں کر سکتا ہے، مجاہد، قاسم، سالم اور ربیعۃ الرأی سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابوالدرداءؓ کی روایت کی اسناد میں ایک راوی مجہول ہے۔ اس کا نام ابو وہب ہے۔ اگر یہ اسناد ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس کی وجہ سے ان ائمہ کے مسلک پر اعتراض نہیں ہو سکتا جن کے اقوال کا ہم نے یہاں ذکر کیا ہے اور ان سے اس مسلک کی کثرت سے روایت ہوئی ہے الحکم تے۔ جو طبقہ تابعین کے ایک جلیل القدر فقیہ ہیں ـــ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا یہ اجماع نقل کیا ہے کہ غلام دو سے زائد شادیاں نہیں کر سکتا۔

قول باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً۔ اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم بیویوں کے درمیان انصاف کا رویہ اپنا نہیں سکتے تو پھر صرف ایک بیوی رکھو) آیت کے معنی ـــ واللہ اعلم ـــ یہ ہیں کہ تم اپنی بیویوں کے درمیان شب باشی کی باریاں تقسیم کرنے میں انصاف نہ کر سکو۔ اس لیے کہ ایک دوسری آیت میں ارشاد باری ہے (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ۔ بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمھارے بس میں نہیں ہے تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے، اس لیے ایک بیوی کی طرف پوری طرح نہ جھک جاؤ) یہاں ''المیل'' سے مراد دل کا میلان ہے۔ عدل سے مراد وہ انصاف ہے جسے وہ بروئے کار لا سکتا ہے، لیکن اسے ایک کی طرف بالفعل میلان کے اظہار کی بنا پر یہ اندیشہ ہو کہ وہ شاید انصاف کا رویہ اختیار نہ کر سکے۔ جب اسے اظہار میلان کے ظلم و زیادتی اور انصاف سے پہلو تہی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اللہ کا یہ حکم ہے کہ وہ صرف ایک بیوی پر اکتفا کرے۔ عقد نکاح میں مذکورہ تعداد کی اباحت کے حکم پر (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ یا وہ عورتیں جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں) کو عطف کیا۔ یہ قول باری اپنے حقیقی معنی کا مقتضی ہے اور اس کا ظاہر عقد نکاح کے سلسلے میں چار آزاد عورتوں اور چار لونڈیوں کے درمیان اختیار کو واجب کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اختیار مل جاتا ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کرے اور چاہے تو لونڈی سے عقد نکاح کرے۔ اس تفسیر کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کے معنی کو متضمن ہے، اس میں مفہوم کا جو حصہ پوشیدہ ہے اس سے

اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ پوشیدہ حصہ وہ ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور جسے خطاب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم ایسے معنی اور مفہوم کو پوشیدہ مان لیں جس کا ذکر پہلے نہ ہوا ہو۔ ہم ایسا صرف اس وقت کر سکتے ہیں جب اس معنی اور مفہوم کے سوا کسی اور معنی اور مفہوم پر اس پر دلالت ہو رہی ہو۔ ہم قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں وطی کا مفہوم پوشیدہ نہیں مان سکتے۔ اس صورت میں پھر معنی یہ ہو جائیں گے۔ "میں نے تمہارے لیے ملک یمین یعنی لونڈیوں کی وطی مباح کر دی ہے"۔

ہمارے لیے یہ مفہوم لینا اس لیے جائز نہیں ہے کہ آیت میں وطی کا ذکر پہلے نہیں گزرا ہے، بلکہ آیت کی ابتدا میں عقد کا ذکر گزرا ہے اس لیے کہ قول باری (فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے مراد عقد ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں جو پوشیدہ مفہوم و معنی ہے وہ یہ ہو "یا اپنی لونڈیوں سے نکاح کر لو" یہ نکاح عقد ہی ہے اور جو پوشیدہ معنی اس کی طرف راجع ہے وہ عقد ہے وطی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب لفظ نکاح میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ وطی کے لیے اسم بن جائے پھر اس پر (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کو عطف کیا گیا تو گویا فقرہ یوں بن گیا کہ "اپنی لونڈیوں سے نکاح کرو" اور پھر اس کے معنی اس مقام پر وطی کے ہو گئے، اگرچہ اول خطاب میں اس کے معنی عقد کے ہیں تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ معنی لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب اس کے پوشیدہ معنی وہ ہیں جس کا ذکر اول خطاب میں گزر چکا ہے تو پھر یہاں بھی بعینہ وہی معنی ہوں گے اور یہاں بھی پوشیدہ معنی سے وہی معنی مراد لیے جائیں گے۔ اب جب کہ ذکر شدہ لفظ "نکاح" سے عقد مراد ہے تو گویا مفہوم یہ ہوا "جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے عقد کرو" پھر جب ملک یمین میں اسے پوشیدہ مانا جائے گا تو یہ پوشیدہ معنی عقد ہی ہو گا کیونکہ وطی کا ذکر نہ تو لفظاً ہوا ہے اور نہ ہی معنوی طور پر۔ اس بنا پر اس میں وطی کے مفہوم کو پوشیدہ ماننا ممتنع ہو گیا۔ اگرچہ نکاح کا اسم کبھی وطی پر محمول ہوتا ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیں تو یہ ظاہر ہو گا کہ جب آیت میں ابتدا کے اندر نکاح کے ذکر کے سوا اور کہیں اس کا ذکر نہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد عقد ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ بعینہ یہی لفظ پوشیدہ رہ کر وطی کا مفہوم ادا کرے اس لیے کہ ایک ہی لفظ کا بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنی ادا کرنا ممتنع ہے، اس لیے کہ حقیقت اور مجاز کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو معنوں میں سے ایک پر لفظ حقیقت کے طور پر دلالت کرتا ہے اور دوسرے پر مجاز کے طور پر لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ ایک لفظ بیک وقت دونوں معنوں پر مشتمل ہو جائے۔

اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) میں پوشیدہ مفہوم عقدِ نکاح ہو جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات پر جو چیز دلالت کر رہی ہے کہ یہاں پوشیدہ معنی وطی ہے۔ عقد نہیں وہ مخاطبین کے ملک یمین کی طرف اس کی اضافت ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ملک یمین یعنی لونڈی سے نکاح کرنا محال ہوتا ہے، البتہ ملک یمین سے وطی کرنا جائز ہوتا ہے اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں وطی مراد ہے عقد مراد نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ملک یمین کی اضافت جماعت کی طرف ہوئی تو اس سے غیر کی لونڈی سے نکاح کرنا مراد ہوا۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (وَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اور تم میں سے جو شخص اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتوں یعنی محصنات سے نکاح کر سکے، اسے چاہیے کہ تمہاری لونڈیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہوں اور مومنہ ہوں)

آیت میں اللہ تعالیٰ نے عقدِ نکاح کی اضافت مسلمانوں کی لونڈیوں کی طرف کر دی اور یہ خطاب غیر کے ساتھ اپنی لونڈی کا نکاح کرانے کی اباحت کے سلسلے میں مسلمانوں کے ہر فرد کی طرف متوجہ ہے۔ اسی طرح قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) بھی اسی معنی پر محمول ہے۔ اس بنا پر اعتراض میں جو نکتہ اٹھایا گیا ہے وہ ایسے مفہوم کو پوشیدہ ماننے کے وجوب کی دلیل نہیں ہے جس کا خطاب میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ اس قول باری میں پوشیدہ مفہوم وہ ہو جس کا ذکر کھلے بندوں پہلے گزر چکا ہے اور وہ عقدِ نکاح ہے۔ ہم نے جو کچھ یہاں بیان کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت ایسے شخص کو جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو، آزاد عورت یا لونڈی میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا اختیار دینے کی متقاضی ہے۔ اس لیے کہ کسی کو ایسی دو چیزوں میں اختیار دینا درست ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک کو کر لینا اس کے لیے ممکن ہوتا ہے۔ اس لیے مذکورہ آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول قول باری (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ) کا عموم۔ کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں، دونوں کو شامل ہے، اس لیے کہ لفظ النساء کا اطلاق ان دونوں قسموں کی عورتوں پر ہوتا ہے۔ دوم قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں میں سے جس کے ساتھ چاہے نکاح کرنے کے اختیار کا متقاضی ہے۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں قول باری (وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَیْرٌ مِّنْ مُّشْرِکَةٍ) کے اس مفہوم پر دلالت

اس پر یہ قول باری (واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم)

ہیں یعنی انھیں اپنے اموال کے ذریعے سے حاصل کرنا تمھارے لیے حلال کر دیا گیا

آیت کی ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں کو شامل ہے اور کسی دلالت کے

تر نہیں ہے۔

نہیں وہ ہے (ذلک ادنی الا تعولوا بے انصافی سے بچنے کے لیے یہ زیادہ قرین صواب ہے)

نا سے حسن، مجاہد، ابو رزین، شعبی، ابو مالک، اسماعیل، عکرمہ اور قتادہ نے اس کی تفسیر میں یہ کہا ہے:

علوم تم سے کسی ایک طرف جھک نہ جاؤ" اسماعیل بن ابی خالد نے ابو مالک غفاری سے نقل

ئٹ ی طرف جھک نہ جاؤ"۔ عکرمہ نے ابو طالب کا یہ شعر پڑھا۔

نن بزان صدق لا یخس شعیرۃ ... ووزان قسط وزنہ غیر عائل

ن بائی کی ترازو میں جس کے اندر ایک جو کے برابر بھی وزن میں کمی نہیں ہوتی اور انصاف کا ایسا میزان

وزن میں کسی طرف جھکاؤ نہیں۔

ل لغت کا قول ہے کہ "عول" کے اصل معنی حد سے آگے بڑھ جانے کے ہیں۔ فرائض یعنی میراث میں

کا مفہوم یہ ہے کہ وارثوں کے مقررہ حصوں کی حد پار کر کے انھیں ترکے میں سے مزید کچھ دے دیا

۔۔ اس جھکاؤ کو جو عدل اور توازن کے خلاف ہوتا ہے "عول" کہتے ہیں اس لیے کہ وہ عدل کی حد سے

متجاوز ہو جاتا ہے۔ جب کوئی جور کا مرتکب ہو اس کے لیے کہا جاتا ہے "عال فلان" (فلاں نے جور کیا) اسی

۔ جب کوئی شخص متکبرانہ چال اختیار کرے تو کہا جاتا ہے "عال یعیل" اسی طرح جب کوئی فقیر اور

پرست ہو جائے تو اس پر بھی یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ ثعلب کے غلام ابو عمر نے اس لفظ کے درج بالا معانی

ل کیے ہیں۔ امام شافعی نے قول باری (ذلک ادنی الا تعولوا) کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ "ایسے افراد کی

کثرت نہ ہو جائے جن کا نان و نفقہ تمھارے ذمہ ہو" آپ نے مزید فرمایا کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے

کہ مرد پر اس کی بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

لوگوں نے امام شافعی کی اس تفسیر کی تین وجوہ کی بنا پر تغلیط کی ہے، اول یہ کہ سلف اور ان تمام حضرات

کے درمیان جن سے اس آیت کی تفسیر مروی ہے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت کے معنی

یہ ہیں کہ تم انصاف سے ہٹ نہ جاؤ اور جور کے مرتکب نہ ہو جاؤ" نیز یہ کہ یہ جھکاؤ اس عدل اور توازن

کے خلاف ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بیویوں کے درمیان شب باشی اور دیگر امور کی تقسیم کے سلسلے میں قائم رکھنے

کا حکم دیا ہے۔ دوم لغت کے لحاظ سے یہ مفہوم غلط ہے۔ اس لیے کہ اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ

کثرت عیال کی صورت میں "عَالَ یَعُوْلُ" کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مبرد اور دیگر ائمہ لغت نے یہ بیان کیا ہے۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے کہ (اَنْ لَا تَعُوْلُوا) کے معنیٰ "اَنْ لا تجوروا" کے ہیں۔ یعنی تم جور یا ظلم نہ کرو۔ اگر کوئی کسی پر جور کرے تو محاورے کے طور پر کہا جاتا ہے۔ عُلْتَ عَلَیَّ (تو نے مجھ پر جور کیا)

سوم یہ کہ آیت میں ایک آزاد بیوی یا ملک یمین یعنی لونڈیوں کا ذکر ہے۔ انسان کے عیال میں لونڈیاں آزاد عورتوں کی طرح ہوتی ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک شخص جتنی چاہے لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت میں کثرت عیال مراد نہیں ہے بلکہ ظلم، جور اور بے انصافی کی نفی مراد ہے اور وہ اس طرح کہ صرف ایک آزاد عورت کو اپنی زوجیت میں رکھے۔ اس صورت میں اس کے ساتھ دوسری عورت نہیں ہوگی جس کی وجہ سے شب باشی اور دیگر امور میں بے انصافی ہو سکے۔ باقی رہ گئیں لونڈیاں تو ان کے درمیان شب باشی کے لیے باری مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

عورت کا اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر دینا

اسلام عورتوں کے حقوق کا ضامن ہے

قول باری ہے (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ۔ اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو) قتادہ اور ابن جریج سے مروی ہے کہ آیت کی تفسیر میں کہا گیا "فرض کے طور پر" گویا انہوں نے نِحلۃ کا یہ مفہوم 'نحلۃ الدین' (دین کا طریقہ) سے اخذ کیا ہے نیز یہ کہ مہر دینا فرض ہے۔ ابوصالح سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کرا دیتا تو اس کے مہر کی رقم خود لے لیتا، لوگوں کو اس آیت کے ذریعے اس بات سے روک دیا گیا۔ ابوصالح نے آیت میں وارد خطاب کو اولیاء کے لیے قرار دے کر یہ معنی بیان کیے کہ انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ جب کوئی ولی عورت کی طرف سے مہر کی رقم اپنے قبضے میں لے لے تو وہ اسے اپنے قبضے میں نہ رکھے، بلکہ عورت کے حوالے کر دے۔ تاہم لفظ نحلۃ کے معنی اسی مفہوم کی طرف راجع ہیں جس کا ذکر قتادہ نے کیا ہے یعنی "فرض کے طور پر" اور یہ اس معنی میں ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے مواریث کے ذکر کے بعد (فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ) کے الفاظ کے ذریعے کیا ہے۔ بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ مہر کو نحلۃ کا نام دیا گیا جبکہ یہ لفظ اصل میں بعض صورتوں کے اندر ہبہ اور عطیہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر، مہر کے بدل کے طور پر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ نکاح کے بعد بھی عورت کے اعضائے جنسی نکاح سے پہلے کی طرح عورت ہی کے قبضے میں رہتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے؟ کہ اگر عورت کے ساتھ شبہ کی بنا پر وطی کر جائے تو مہر کی رقم عورت کو ملے گی شوہر کو نہیں، اب مہر کو اس لیے "نحلۃ" کا نام دیا گیا کہ عورت کی طرف سے اس کے بدلے میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جس کا شوہر مالک ہو جاتے اس لیے مہر اس ہبہ اور عطیہ کی طرح ہو گیا جس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں ہوتا۔

عقد نکاح کی بنا پر عورت کی طرف سے شوہر جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ استباحت ہے نہ کہ ملکیت یعنی وہ عورت کو جسمانی طور پر اپنے طور پر مباح کر لیتا ہے وہ عورت کا مالک قرار نہیں پاتا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ نے قول باری (نِحۡلَةً) کے متعلق کہا کہ "خوش دلی کے ساتھ"، گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ دل کی ناپسندیدگی کے ساتھ عورتوں کو ان کے مہر نہ دو بلکہ خوش دلی کے ساتھ مہر کی رقمیں انہیں دے دیا کرو۔ اگرچہ مہر عورت کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔ تمہارے قبضے میں نہیں جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مفہوم کی بنا پر یہ جائز ہے۔ کیونکہ مہر کو اس لیے "نِحۡلَةً" کا نام دیا گیا ہے کہ "نِحۡلَةً"، عطیہ کو کہتے ہیں اور عام طور پر جب کوئی شخص کسی کو عطیہ دیتا ہے تو خوش دلی کے ساتھ دیتا ہے اسی مفہوم کے تحت مہر کو "نِحۡلَةً" کا نام دے کر گویا مردوں کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ عورتوں کو مہر خوشدلی کے ساتھ دیں جس طرح عطیہ دینے والا خوشدلی کے ساتھ کسی کو عطیہ دیتا ہے قول باری (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحۡلَةً) سے اس عورت کو پورا مہر دینے کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔ جس کے ساتھ شوہر نے خلوت کی ہو اس لیے کہ آیت کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے۔ قول باری (فَاِنۡ طِبۡنَ لَكُمۡ عَنۡ شَیۡءٍ مِّنۡهُ نَفۡسًا فَكُلُوۡهُ هَنِیۡٓـًٔا مَّرِیۡٓـًٔا) میں مراد یہ ہے کہ "اگر خوشی سے وہ مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں"۔ جب اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو ان کے مہر ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد ہی یہ بیان کر دیا کہ اگر عورت مہر معاف کر دے یا ہبہ کر دے تو شوہر کو اسے تسلیم کر لینا جائز ہے۔ تاکہ یہ خیال نہ پیدا ہو کہ مرد بہر صورت مہر ادا کرے خواہ عورت بطیب خاطر مہر نہ لینے پر تیار ہو جائے۔ قتادہ نے اس آیت کے متعلق کہا ہے کہ عورت زور و زبردستی کے بغیر بطیب خاطر، مہر کا جو حصہ چھوڑ دے گی وہ مرد کے لیے حلال ہو گا۔ چنانچہ علقمہ نے اپنی بیوی سے کہا تھا "مزیدار و خوشگوار شئی سے مجھے بھی کھلاؤ" (ان کی مراد یہ تھی کہ مہر کا کچھ حصہ چھوڑ دو)

زیر بحث آیت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ مہر عورت کے لیے ہوتا ہے۔ وہی اس کی حق دار ہوتی ہے۔ اس پر دلی کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ مرد مہر کی رقم خوش دلی کے ساتھ عورت کو ادا کرے سوم یہ کہ اگر عورت مرد کو مہر ہبہ کر دیتی ہے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے اور مرد کو اسے قبول کر لینا مباح ہے قول باری (فَكُلُوۡهُ هَنِیۡٓـًٔا مَّرِیۡٓـًٔا) اس کی دلیل ہے۔ چہارم یہ کہ عورت کی طرف سے مہر کی رقم ہبہ کر دینے کے جواز کے لیے مہر پر اس کے قبضہ کر لینے اور قبضہ نہ کرنے کی دو حالتیں یکساں حکم کی حامل ہیں، اس لیے کہ قول باری (فَكُلُوۡهُ هَنِیۡٓـًٔا مَّرِیۡٓـًٔا) دونوں حالتوں پر دلالت کرتا ہے۔ نیز قبضہ کرنے سے پہلے ہی ہبہ کر دینے کے جواز پر بھی یہ قول باری دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ

نے ان دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) سے مراد مہر کی وہ صورتیں ہیں جن میں اس کا تعین ہو چکا ہو یعنی یا تو وہ سامان کی صورت میں ہوں جس پر عورت نے قبضہ کر لیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ یا نقدی یعنی درہم و دینار کی صورت میں ہو جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہو۔ لیکن اگر مہر مرد کے ذمے دین کی صورت میں ہو تو پھر اس کے ہبہ کے جواز پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز کسی کے ذمے لگ چکی ہو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے مزے سے کھالو، اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس بارے میں آیت کی مراد صرف ان چیزوں تک محدود نہیں ہے جو کھائی جا سکتی ہوں یعنی ماکولات میں سے ہوں اور غیر ماکولات اس مراد میں داخل نہ ہوں۔ اس لیے کہ اگر آیت کی مراد یہ ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ کھا لینے کا حکم مہر کے ساتھ اس وقت خاص ہوتا جبکہ مہر ماکولات میں سے ہوتا، حالانکہ آیت میں خطاب کے مفہوم سے خود یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ صرف ماکولات تک محدود نہیں ہے اور یہ کہ غیر ماکولات۔ اس میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ قول باری (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) مہر کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ ماکولات کی جنس میں سے ہوں یا غیر ماکولات کی۔ اور قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) ان تمام صدقات کو شامل ہے جن کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس بارے میں لفظ اکل کا جو کھا لینے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ مقصد اس میں ہے کہ عورت کی طرف سے بطیب خاطر مہر یا اس کا ایک حصہ چھوڑ دینے کی صورت میں مرد کے لیے وہ مباح قرار پاتا ہے۔

اس کی مزید وضاحت اس ارشاد باری سے ہو سکتی ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) نیز فرمایا (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) ان دونوں آیتوں میں یتیم کے مال میں تصرف کی تمام صورتوں سے عموم نہی ہے۔ خواہ وہ دین ہو یا عین یا ماکول ہو یا غیر ماکول اور یہ عموم باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت کے سوا لوگوں کا مال لے لینے کی تمام صورتوں کی نہی کو بھی شامل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت کے معنی کی مطابقت کے لیے ماکولات دوسری چیزوں کے مقابلے میں اولی نہیں ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر " اکل " کا کیوں ذکر کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی " اکل " یعنی خورد و نوش ہی اموال کے حصول کا سب سے بڑا مقصد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ انسانی جسم کا گذارہ اور اس کی زندگی کا دارو مدار اسی پر ہوتا ہے۔ اس کے ذکر کے ساتھ اس سے کم تر

اشیاء پر بھی دلالت ہوگئی ہے اس کی مثال قولِ باری إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ، جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کی یاد کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت ختم کر دو) یہاں خصوصی طور پر بیع کا ذکر ہوا اگرچہ اس کے سوا اور تمام چیزیں بھی اس نہی میں اس کی طرح ہیں جو انسان کو جمعہ کی ادائیگی سے باز رکھیں اس لیئے کہ خرید و فروخت میں مشغولیت طلبِ معاش کے سلسلے میں ان کی کوشش اور دوڑ دھوپ کی ایک بہت بڑی صورت تھی، اس سے خود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ اس سے کم تر صورتیں بھی یہاں مراد ہیں اور یہ کہ ان کم تر صورتوں کی نہی اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز جمعہ کے سلسلے میں انہیں اس صورت یعنی بیع سے روک دیا ہے جس کی انہیں زیادہ ضرورت تھی اور جس کی طرف ان کی حاجت زیادہ شدید تھی۔ یا اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ، تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیئے گئے ہیں) یہاں سور کے گوشت کی تحریم کا خصوصیت سے ذکر ہوا۔ جبکہ سور کے جسم کا ہر جزء گوشت کی طرح حرام ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گوشت ہی اس سے انتفاع کا سب سے بڑا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور عمومی طور پر یہی مقصود بھی ہوتا ہے تو اس سے حصول منفعت کے سب سے بڑے ذریعے یعنی گوشت کی تحریم اس سے کم تر فائدہ بخش چیز کی حرمت پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہی مفہوم قولِ باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) کا بھی ہے کہ یہ مہر کے معاف شدہ حصے کے پر لطف اور خوشگوار ہونے کا متقاضی ہے۔ خواہ وہ کسی بھی جنس یعنی عین یا دَین سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ عورت نے اسے قبضے میں لے لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ اس پر ایک اور جہت سے غور کریں کہ جب عورت کے لیے مہر کا اس صورت میں ہبہ کرنا درست ہے، جبکہ وہ ایک معین شئی ہو اور اس کے قبضے میں ہو تو اس کا یہی حکم اس صورت میں بھی ہونا چاہیئے جبکہ یہ شوہر کے ذمے دَین اور قرض کی صورت میں ہو۔ اس لیے کہ عورت کا اپنے مال میں تصرف کا جواز ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تصرّف کے لحاظ سے عین اور دین کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ نیز اہلِ علم میں سے کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔

اور دَین کے ہبہ کر دینے اور معاف کر دینے کے جواز پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے۔ اسی طرح عورت کی طرف سے مہر کے ہبہ کر دینے کے جواز پر بھی جبکہ وہ دَین کی صورت میں ہو، آیت کی دلالت ہو رہی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی انسان کا کسی دوسرے کے ذمہ دَین ہو اور وہ اسے یہ دَین ہبہ کر دے تو نفس ہبہ کے ساتھ ہی مدیون کو دَین سے چھٹکارا مل جاتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی صحت کا حکم دیا ہے اور اس کے ذمہ سے ساقط کر دیا ہے۔ آیت کی اس

پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کوئی انسان اگر کسی کو کوئی مال ہبہ کر دے اور وہ اسے قبضے میں لے کر اس میں تصرف بھی کر لے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے خواہ اس نے اپنی زبان سے یہ نہ کہا ہو کہ " میں نے یہ ہبہ قبول کر لیا ہے " اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے اس چیز کو کھا لینے کی اباحت کر دی ہے، جو عورت اپنے مہر میں سے اسے دے دے اس میں قبول کر لینے کی کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ ہبہ کرنے والے کے سامنے ہبہ میں اس کا تصرف ہی قبولیت کی شکل ہو جائے گی۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر عورت شوہر سے یہ کہے کہ میں نے بطیب خاطر اپنا مہر چھوڑ دیا ہے اور یہ کہہ کر ہبہ یا برات کا ارادہ کرے، تو اس کا یہ اقدام جائز ہوگا اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَاِنۡ طِبۡنَ لَكُمۡ عَنۡ شَیۡءٍ مِّنۡهُ نَفۡسًا فَكُلُوۡهُ هَنِیۡٓـًٔا مَّرِیۡٓـًٔا)

تاہم فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا عورت اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب عورت بالغ ہو چکی ہو اور اس میں عقل آ گئی ہو تو اس کا ہبہ وغیرہ کی صورت میں اپنے مال میں تصرف جائز ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

امام مالک کا قول ہے کہ باکرہ عورت کا اپنے مال میں کوئی تصرف اور مہر کے کسی حصے سے اپنے شوہر کو بری کر دینا جائز نہیں ہے۔ مہر معاف کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، باپ کے سوا اور کوئی ولی یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ آپ نے مزید فرمایا کہ شوہر والی عورت کا اپنے گھر اور اپنے غلام وغیرہ کی فروخت جائز ہے۔ خواہ شوہر کو یہ ناپسند ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ اس کا سودا ٹھیک ٹھاک رہا ہو۔ اگر بیع میں خریدار کے لیے سہولت کو مدنظر رکھ کر قیمت وغیرہ میں کمی کر دی گئی ہو تو یہ بیع عورت کے تہائی مال سے جاری ہو گی اگر عورت صدقہ یا ہبہ کرے گی تو وہ اپنے تہائی مال میں سے زائد کے اندر ایسا نہیں کر سکے گی۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت شوہر کے بغیر یعنی بیوہ یا مطلقہ ہو تو اس صورت میں وہ اپنے مال میں اسی طرح تصرف کر سکتی ہے جس طرح ایک مرد اپنے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ شادی کے بعد اپنے شوہر کے گھر جا کر بس جانے والی عورت کا کوئی عطیہ اس وقت تک درست نہیں ہوگا۔ جب تک کہ ایک سال نہ گذر جائے اور کوئی بچہ نہ پیدا ہو جائے۔ لیث کا قول ہے کہ شوہر والی عورت کا اپنے مال میں نہ تو کوئی صدقہ درست ہے اور نہ ہی اپنے غلام یا لونڈی کو آزاد کر دینا، البتہ تھوڑا بہت مال وہ خرچ کر سکتی ہے جس کا خرچ کرنا رشتہ داری کے تعلقات برقرار رکھنے یا رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت درج بالا اقوال کے فساد اور بطلان کا فیصلہ اور ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی گواہی دے رہی ہے کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا) اللہ تعالیٰ نے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان نیز شوہر کے گھر میں ایک سال کی مدت گذار لینے والی اور نہ گذارنے والی عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اب اس معاملے میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق کرنا صرف اسی صورت میں درست ہوگا، جبکہ کوئی ایسی دلالت موجود ہو جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ آیت صرف ثیبہ کے بارے میں ہے باکرہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام مالک نے عورت کے باپ کے ذریعے مہر کے ہبہ کو جائز قرار دیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ عورت کا پورا مہر اس کے حوالے کر دو الّا یہ کہ وہ خود اس میں سے کچھ حصہ یا پورے کا پورا چھوڑ دے۔ اس طرح آیت باپ کے ذریعے مہر کے ہبہ کے بطلان کا فیصلہ دیتی ہے۔ کیونکہ اسے تو مہر کی پوری رقم بیٹی کے حوالے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ الّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اسے چھوڑنے پر رضامند ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے باپ کی خوش دلی کی شرط نہیں لگائی اس طرح امام مالک نے ایک طرف اس بات کی ممانعت کر دی جس کی اللہ تعالیٰ نے عورت کے لیے بطیب خاطر عمل پیرا ہونے کی اجازت دی تھی اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے عورت کی خوش دلی کے بغیر جس بات کی ممانعت کر دی تھی انہوں نے باپ کی شرط لگا کر اسے جائز کر دیا۔

یہ طرزِ فکر دراصل کسی دلیل کے بغیر آیت پر دو پہلوؤں سے اعتراض کرنے کے مترادف ہے: اوّل یہ کہ ظاہر آیت تو ہبہ کے جواز کی متقاضی ہے لیکن اسے اس سے روکا جا رہا ہے۔ دوم یہ کہ باپ کے ذریعے بیٹی کے مہر کے ہبہ کا جواز پیدا کر دیا گیا ہے جبکہ امر الٰہی یہ ہے کہ عورت کو اس کا پورا مہر دے دیا جائے الّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اسے چھوڑ دینے پر رضامند ہو جائے۔

اسلام نے عورت کو حقِ ملکیت عطا کیا

قولِ باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ، تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ تم دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز ان سے واپس لے لو الّا یہ کہ میاں بیوی دونوں کو اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر اس بات میں کوئی گناہ نہیں کہ عورت (طلاق حاصل

کرنے کے لیے ، بطورِ فدیہ کچھ دے دے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر کو ان چیزوں میں سے کوئی بھی چیز واپس لینے سے روک دیا جو اس نے اپنی بیوی کو دے رکھی تھی ۔ اِلّا یہ کہ بیوی طلاق حاصل کرنے کی غرض سے ان میں سے کوئی چیز بطورِ فدیہ شوہر کو دے دے ۔ غرض کسی چیز کے دینے میں عورت کی رضامندی کی شرط لگادی گئی اور اس میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ، اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود کی بیوی زینب کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو من حلیکن ، صدقہ دیا کرو خواہ اپنے زیورات ہی سے کیوں نہ ہو ۔) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے موقع پر نمازِ عید کے بعد خطبہ ارشاد فرمایا ۔ اس کے بعد عورتوں کے گروہ کی طرف تشریف لے گئے اور انہیں صدقہ نکالنے کا حکم دیا اس موقع پر آپ نے باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ۔ ایک اور وجہ سے بھی اس کا جواز نہیں کیونکہ یہ "حجر" یعنی سرکاری طور پر پابندی لگا دینے کی ایک صورت ہے جبکہ ایسے فرد پر جس کی حیثیت وہ ہو جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے پابندی لگانا درست نہیں ہے ۔

واللہ اعلم ۔

نادانوں اور بیوقوفوں کو ان کا مال حوالے کرنا

اسلام مال و جائداد کی حفاظت کا حکم دیتا ہے

قول باری ہے (وَلَا تُؤۡتُوا السُّفَهَاءَ اَمۡوَالَكُمُ الَّتِىۡ جَعَلَ اللّٰهُ لَـكُمۡ قِيٰمًا ، اور اپنے وہ مال جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیئے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو۔) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تاویل و تفسیر میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنا مال اپنی اولاد کے درمیان تقسیم نہ کرے اور پھر خود ان کا دست نگر بن جائے۔ جبکہ اس کی اولاد کو اس کا دست نگر ہونا چاہیئے اور عورت بیوقوف ترین مخلوق ہے۔ اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے آیت کی اس کے ظاہر اور اس کی حقیقت کے مقتضیٰ کے مطابق تفسیر کی اس لیے کہ قول باری (اَمۡوَالَكُمُ) اس بات کا متقاضی ہے کہ اپنا مال نادانوں کے حوالے کرنے کی نہی کا خطاب ہر شخص کو ہے۔ اس لیے کہ حوالہ کر دینے کی صورت میں گویا اپنا مال ضائع کر دیتا ہے کیونکہ نادان لوگ مال کی حفاظت اور اس میں اضافہ کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ نادان لوگوں سے آپ کی مراد بچے اور عورتیں ہیں جو مال کی حفاظت کے نااہل ہوتے ہیں نیز اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے مال کا کسی ایسے فرد کو وکیل اور کارپرداز بنا دے جس میں نادانی اور بیوقوفی کی صفت پائی جاتی ہو اور نہ ہی ان جیسے لوگوں کو اپنے مال کے متعلق وصیت کرے۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے ورثار کم عمر ہوں تو اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اپنے مال کے متعلق کسی ایسے شخص کو وصیت کرے جو امانت دار ہو اور ان ورثار کی خاطر اس مال کی دل و جان سے حفاظت کر سکتا ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مال کو ضائع کرنے سے روکا گیا ہے اور اس کی حفاظت، دیکھ بھال اور نگرانی واجب کر دی گئی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اَلَّتِىۡ جَعَلَ اللّٰهُ لَـكُمۡ قِيٰمًا)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا ہے۔ کہ اس نے ہمارے جسموں کی زندگی اور قیام کا ذریعہ مال کو بنا دیا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے جس شخص کو مالِ دنیا میں سے کوئی حصہ عطا کیا ہے۔ اس پر اس میں سے اللہ کا حق یعنی زکوٰۃ و صدقات ادا کرنا لازم ہے پھر باقی ماندہ مال کی حفاظت اور اسے ضائع ہونے سے بچانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اس طرح اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اصلاحِ معاش اور حسن تدبیر کی ترغیب دی ہے، یہ بات اللہ نے اپنی کتاب عزیز میں کئی مواقع پر بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ قول باری ہے۔ (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ، اور بلا ضرورت خرچ نہ کرو بے شک بلا ضرورت مال اڑانے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا۔ اپنے ہاتھ اپنی گردن سے باندھ کر نہ رکھو، اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر ملامت زدہ اور تھکا ہارا بن کر بیٹھ رہو) نیز قول باری ہے (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا ، اور وہ لوگ جب خرچ کرنے میں تو فضول خرچی نہیں کرتے اور نہ ہی کنجوسی) اللہ تعالیٰ نے اموال کی حفاظت اور گواہیوں، دستاویز اور رہن کے ذریعے قرض میں دی ہوئی رقموں کو محفوظ کر لینے کے جو احکامات دیئے ہیں جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں وہ بھی اصلاح معاش اور حسن تدبیر کے سلسلے میں دی جانے والی ترغیب کی ایک کڑی ہیں۔ قولِ باری (الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ، کی اور تفسیر بھی کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں ان اموال کا نگران و محافظ بنایا ہے۔ اس لیے انہیں ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں جانے نہ دو جو ان کے ضیاع کا سبب بن جائیں۔

اسلام میں مال و دولت کا ضائع کرنا منع ہے

آیت زیر بحث کی ایک اور تاویل سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ آیت کا اصل مفہوم یہ ہے "نادانوں کو ان کے اموال حوالے نہ کرو" اموال کی اضافت دراصل سفہاء یعنی نادانوں کی طرف ہے۔ اب الفاظ میں اموال کی جو اضافت مخاطبین کی طرف ہے تو اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ، تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) یہاں (أَنْفُسَكُمْ) سے مراد یہ ہے کہ "تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے" اسی طرح قولِ باری (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ، تم اپنے آپ کو قتل کرو) کا یہی مفہوم ہے۔ نیز قولِ باری (وَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ، اور جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کرو) کا مفہوم یہ ہے کہ گھروں میں رہنے والوں کو سلام کرو۔ اس تاویل کی بنا پر نادانوں اور

بے وقوفوں پر ان کے اموال کے سلسلے میں پابندی ہوگی اور انہیں نادانی اور بے وقوفی زائل ہونے تک ان کے اموال سے دور رکھا جائے گا۔

یہاں سفہاء کے معنی میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "تمھاری اولاد اور اہل و عیال میں سے سفیہ اور بے وقوف" نیز فرمایا "عورت بے وقوف ترین مخلوق ہے" سعید بن جبیر، حسن اور سدی نیز ضحاک اور قتادہ کے نزدیک عورتیں اور بچے سفہاء گنے جاتے ہیں بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شخص ہے جس میں مال کے متعلق سفاہت اور نادانی کی صفت پائی جاتی ہو خواہ اس پر پابندی لگی ہو یا نہ لگی ہو۔ شعبی نے ابو بردہ سے، انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: "تین افراد ایسے ہیں جو اللہ سے دعا مانگتے ہیں لیکن اللہ ان کی دعا قبول نہیں کرتا، ایک تو وہ شخص جس کی بیوی بد اخلاق اور بد زبان ہو اور وہ طلاق دے کر اپنی جان نہ چھڑائے۔ دوسرا وہ جو اپنا مال کسی بے وقوف کے حوالے کر دے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ) اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو قرض میں اپنی رقم دی ہو اور اس پر گواہی نہ قائم کی ہو" مجاہد سے مروی ہے کہ سفہاء سے مراد عورتیں ہیں ایک قول ہے کہ سفاہت کے اصل معنی حلم اور بردباری کے لحاظ سے ہلکا پن کے ہیں اسی بناء پر فاسق کو سفیہ کہا گیا ہے اس لیے کہ اہل دین اور اہل علم کے نزدیک اس کا کوئی وزن اور مقام نہیں ہوتا۔ ناقص العقل کو بھی سفیہ کہا جاتا ہے اس لیے کہ اس میں عقل کی کمی ہوتی ہے۔ آیت زیر بحث میں جن سفہاء کا ذکر ہے ان کی سفاہت میں کوئی مذمت کا پہلو نہیں ہے اور نہ ہی اس سے اللہ کی نافرنی کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے بلکہ انہیں سفہاء صرف ان کی عقل کی کمی اور مال کی حفاظت میں ان کی سمجھ بوجھ کی قلت کی بناء پر کہا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہم بچوں اور عورتوں کو مال بطور ہبہ دے سکتے ہیں۔ ایک صحابی حضرت بشیرؓ نے اپنے بیٹے نعمانؓ کو بطور ہبہ کچھ دینے کا ارادہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے صرف اس لیے روک دیا کہ انہوں نے اپنے سب بیٹوں کو یکساں طریقے پر ہبہ نہیں کیا تھا۔ اس بیان کی روشنی میں سفہاء کو ہماری طرف سے اموال نہ دینے کے معنی پر آیت کو کیسے محمول کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں تملیک اور مال کے ہبہ کے معنی نہیں ہیں۔ اس میں تو مفہوم یہ ہے کہ ہم اموال کو ان کے ہاتھوں میں دے دیں جبکہ انہیں ان کی حفاظت کی کوئی خاص پروا نہ ہو۔ دوسری طرف ایک انسان کے لیے جائز ہے کہ نابالغ یا عورت کو بطور ہبہ کوئی مال دے دے جس طرح کہ وہ بالغ عقلمند کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دے سکتا ہے۔

پہلی صورت میں صرف اتنی بات ہوتی کہ اس ہبہ کو بچے کا ولی اپنے قبضے میں لے کر اس کی حفاظت کرے گا اور اسے ضائع ہونے نہیں دے گا۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس سے روکا ہے کہ ہم اپنے اموال بچوں اور عورتوں کے ہاتھوں میں دے دیں جو ان کی حفاظت اور دیکھ بھال کے نااہل ہوتے ہیں۔

قول باری ہے (وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ، ان نادانوں کو ان اموال میں سے کھلاؤ اور پہناؤ) یعنی انہیں ان اموال میں سے کھلاؤ اس لیے کہ یہاں حرف "فی" حرف "من" کے معنی میں ہے اس لیے کہ حروف پر آگے پیچھے صفات کا ورود ہوتا رہتا ہے جس کی بنا پر بعض حروف بعض دوسرے حروف کے قائمقام ہو کر ان کے معنی دیتے ہیں، جیسا کہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ) میں معنی "مع اموالکم" کے ہیں " یعنی ان کے اموال اپنے اموال کے ساتھ" اللہ تعالیٰ نے ہمیں اموال کو سفہاء کے حوالے کر دینے سے روک دیا ہے جو ان اموال کی حفاظت کا کام سرانجام نہیں دے سکتے اور یہ حکم دیا کہ ہم انہیں ان اموال میں سے ان کی خوراک اور لباس کا بندوبست کریں۔ اگر آیت سے مراد ہمیں اپنے اموال انہیں حوالے کرنے سے روکنا ہے جیسا کہ آیت کا ظاہر اس کا مقتضی ہے تو پھر اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ اپنی بیوی اور نادان اولاد اور بیویوں کا نان ونفقہ ہم پر واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں حکم ہے کہ ہم ان پر اپنے اموال میں سے خرچ کریں۔ اگر آیت کی تاویل وہ ہے جسے ان لوگوں نے اختیار کیا ہے جن کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ ہم ان کے اموال اس وقت تک ان کے حوالے نہ کریں جب تک ان میں سفاہت کی صفت موجود ہو تو پھر اس صورت میں ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کے اموال میں سے ان پر خرچ کریں، یہ بات دو وجوہ سے ایسے لوگوں پر پابندی پر دلالت کرتی ہے اوّل یہ کہ انہیں ان کے اموال سے دور رکھا گیا ہے دوم ان پر خرچ کرنے اور ان کی خوراک اور لباس کی خریداری کے سلسلے میں ہمیں ان کے اموال میں تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

قولِ باری ہے (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا، ان سے بھلی بات کہو) مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ (قَوْلًا مَعْرُوفًا) سے مراد نیکی اور صلہ رحمی کرنے کے لیے موزوں اور جائز طریقے پر ان سے مناسب الفاظ میں وعدہ کر لینا ہے۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد بھلے الفاظ میں ان سے گفتگو کرنا اور اس کے لیے نرم لہجہ اختیار کرنا ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، اور تم یتیم پر سختی نہ کرو) یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا

فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا ، اگر تمھیں ان سے پہلو تہی کرنا پڑے اس انتظار میں کہ تیرے پروردگار کی طرف سے وہ کشایش آئے جس کی تمھیں امید ہو تو ان سے نرمی کی بات کہہ دو۔) ایک قول یہ بھی ہے یہاں " قول معروف " سے تادیب و تنبیہ نیز راست روی اور نیکی کی ہدایت اور اخلاق حسنہ کے حصول کی راہنمائی مراد لینا بھی جائز ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ہمیں یہ نصیحت کرنا ہے کہ تم ان کے لیے اپنے اموال میں سے خوراک و پوشاک کے اخراجات ادا کرو تو اس موقعہ پر ان سے بھلے اور مناسب الفاظ میں گفتگو کرو اور انہیں اپنی بیزاری کا اظہار کر کے نیز انہیں ذلیل کر کے اور نظروں سے گرا کر ان کی ایذا رسانی نہ کرو جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ، اور جب تقسیم ترکہ کے وقت رشتہ دار، یتیم اور مساکین آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کچھ حصہ دو اور ان سے عمدہ انداز میں گفتگو کرو) یعنی مناسب الفاظ میں گفتگو اور اظہار بیزاری اور احسان جتانے سے پرہیز نیز یہ قول باری بھی ہے (لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى، اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر برباد نہ کرو) یہ بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام معانی آیت (وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا) میں مراد ہوں۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

یتیم کو مال حوالے کرنا

مالی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے سمجھ بوجھ اور ہوشیاری ضروری ہے

قول باری ہے (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ۔ اور یتیموں کی پرکھ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں سمجھ بوجھ اور ہوشیاری دیکھو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو) حسن، قتادہ اور سدی نے کہا کہ تم انکی عقلمندی اور دینداری کو پرکھتے رہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے ہم یتیموں کی پرکھ کرتے رہیں۔ اس لیے کہ فرمایا (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں ہمیں ان کی یتیمی کی حالت میں ان کو پرکھتے رہنے کا حکم ملا پھر فرمایا (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں یہ بتا دیا کہ بلوغ نکاح کا مرحلہ ابتلاء یعنی پرکھتے رہنے کے مرحلے کے بعد آئے گا۔ اس لیے کہ حرف "حَتَّىٰ" غایت کے لیے ہے جس کا ذکر ابتلاء کے بعد آیا ہے، اس لیے آیت دو طرح سے اس پر دلالت کر رہی ہے۔ کہ یہ ابتلاء بلوغ سے پہلے ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اگر ایک نابالغ لڑکے کے اندر سمجھ بوجھ اور عقلمندی پیدا ہو جائے تو اسے تجارت اور کاروبار کرنے کی اجازت دے دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ ابتلاء یعنی پرکھ کی یہی صورت ہے کہ مال کی حفاظت اور مالی تصرفات میں اس کے علم اور سمجھ کی جانچ کی جائے اور اس کی حالت معلوم کی جائے اور جب اسے اس طرح کے کام کے لیے کہا جائے گا تو گویا اسے تجارت کرنے کی اجازت مل جائے گی۔ تاہم بچے کو تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت دینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، حسن بن زیاد اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر نابالغ میں خرید و فروخت کی سوجھ بوجھ ہے تو باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔

اسی طرح باپ کی طرف سے مقرر کردہ وصی یا باپ کا وصی نہ ہونے کی صورت میں دادا کی طرف

سے مقرر کردہ وصی بھی اس قسم کی اجازت دے سکتا ہے۔ اس نابالغ کی حیثیت اس غلام کی طرح ہو گی جسے آقا کی طرف سے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت مل گئی ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ میرے خیال میں بچے کے باپ اور وصی کی طرف سے تجارت کی اجازت مل جانا جائز نہیں ہے اور اگر اس سلسلے میں اس پر قرض چڑھ جائے تو بچے کے ذمے کسی قسم کی کوئی رقم عائد نہیں ہو گی۔ ربیع نے اپنی کتاب میں اقرار کے باب میں امام شافعی سے روایت نقل کی ہے کہ بچہ اگر اللہ یا کسی انسان کے حق یا کسی مالی یا غیر مالی حق کا اقرار کرے گا تو اس کا یہ اقرار ساقط ہو گا خواہ اسے باپ یا کسی ولی یا حاکم کی طرف سے تجارت کی اجازت ملی ہو۔ حاکم کے لیے جائز نہیں کہ وہ بچے کو اس کی اجازت دے دے اگر اس نے ایسا کر لیا تو حاکم کی طرف سے بچے کا اقرار ساقط سمجھا جائے گا اسی طرح اس کی خرید و فروخت بھی منسوخ سمجھی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت، تجارت کے لیے اسے اجازت دے دینے کے جواز پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے کہ (وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى) ابتلاء کا مفہوم یہی ہے کہ ان کی عقلمندی، ان کی دینداری اور تصرفات میں ان کے حزم و احتیاط کی آزمائش کی جائے۔ اس لفظ کا مفہوم ان تمام وجوہ کے لیے عام ہے اور جب لفظ میں عموم کا احتمال ہو تو اس کے خلاف چلتے ہوئے کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس آزمائش کو کسی کے لیے مخصوص کر دے۔ بیع و شراء میں اس کی سوجھ بوجھ، نیز اپنے معاملات کو قابو میں رکھنے کی صلاحیت اور اپنے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اس کے احوال کی پرکھ، صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب جس شخص نے ابتلاء کے مفہوم کو صرف گفتگو کے ذریعے عقلی پرکھ تک محدود رکھا ہے اور تجارت میں اس کی کارکردگی اور مال کی حفاظت وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا اس نے گویا دلیل کے بغیر لفظ کے عموم کو خاص کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ترتیب تلاوت میں قولِ باری (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نابالغ ہونے کی حالت میں مالی تصرف کی اجازت نہیں ملنی چاہیے۔ آیت میں یہ اذن مراد نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بالغ ہونے اور سمجھ بوجھ نیز اہلیت کے آثار ظاہر ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر تجارت کے سلسلے میں بالغ ہونے سے پہلے اجازت دینے کا جواز ہوتا تو مال بھی حوالے کر دینے کا جواز ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے بالغ ہونے اور اہلیت ظاہر ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تجارت کی اجازت کا مال حوالے کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ اذن کا مفہوم تو یہ ہے کہ اسے خرید و فروخت

سکے سپرد کیا جائے اور یہ بات اسے مال حوالے کیئے بغیر بھی ممکن ہے جس طرح کہ غلام کو کوئی مال دیئے بغیر تجارت اور خرید و فروخت کی اجازت دے دی جاتی ہے۔

اس لیے ہم یہ کہتے ہیں آیت میں اسے پرکھنے اور آزمانے کا حکم ہے اور آزمائش کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مال حوالے کیئے بغیر اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ پھر اس کے بعد جب بالغ ہو جائے اور اہلیت کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے۔ اگر آزمائش بیع وشریٰ میں تصرف کی اجازت کے ذریعے پرکھ کا تقاضا نہ کرتی اور اس سے مراد صرف اس کی عقل اور سمجھ کی پرکھ ہوتی، معاملات کے بارے میں اس کی دانشمندی اور گرفت کی حالت کا صحیح اندازہ لگانا نہ ہوتا تو پھر بلوغت سے قبل ابتلاء یعنی آزمائش کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ لیکن جب بلوغت سے پہلے ہی اسے آزمانے اور اس کی پرکھ کا ہمیں حکم دیا گیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد معاملات میں اس کے تصرفات کی آزمائش ہے نیز اس کی عقل کی صحت کی پرکھ اس بات کا پتہ نہیں دے سکتی کہ اپنے معاملات پر اس کی گرفت مضبوط ہے، اپنے مال کی حفاظت بھی کر سکتا ہے اور خرید و فروخت کے متعلق اس کا علم بھی درست ہے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال کی حفاظت اور تصرفات کے متعلق اس کے علم کے سلسلے میں اس کے حالات کا جائزہ لینے کا حکم ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے اس لیے ضروری ہے کہ بلوغت سے قبل جس آزمائش کا حکم دیا گیا ہے وہ ان ہی باتوں کے حکم پر مشتمل ہو۔ صرف اس کی عقلی آزمائش کے حکم پر مشتمل نہ ہو۔ نیز بلوغت سے قبل اگر اسے تجارت کرنے کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ اس پر اس کی پابندی تھی تو پھر اس پہلو سے اس کی آزمائش ساقط رہے گی۔ اب بلوغت کے بعد اس کی اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اندازہ لگانے کے لیے ہمارا ذریعہ یہ ہو گا کہ ہم یا تو اسے تجارت کی اجازت دے کر اس کی آزمائش کریں گے یا اس کے بغیر ایسا کریں گے۔

اگر پہلی صورت اختیار کی جائے گی تو پھر معترض کے نزدیک اسے تصرف کی اجازت مل جائے گی۔ حالانکہ معترض بلوغت کے بعد بھی سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار معلوم ہونے تک اس پر پابندی کا قائل ہے۔ جب بلوغت کے بعد پابندی کی حالت میں اسے تجارت کی اجازت مل سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اجازت دے کر معترض نے اسے پابندی کی حالت سے باہر نکال لیا جبکہ حقیقت میں اس پر پابندی لگی ہوئی ہے اور بلوغت کے بعد بھی اسے اس کے مال سے دور رکھا گیا ہے، ساتھ ہی ساتھ اسے اجازت بھی ملی ہوئی ہے تو اس صورتحال کے تحت معترض سے یہ پوچھا جا

سکتا ہے کہ آپ نے بلوغت سے قبل اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر اسے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت کیوں نہیں دی جس طرح بلوغت کے بعد اہلیت کے آثار نظر آنے تک پابندی کے باوجود اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر آپ نے اس کی اجازت دے دی ہے۔

اب اگر بلوغت کے بعد بھی تجارت وغیرہ کی اجازت دے کر اس کی حالت کا اندازہ لگایا جائے تو پھر اس کی اہلیت کا پتہ لگانے کا اور کیا ذریعہ ہوگا اس لیے معترض کے اعتراض کی وجہ سے دو باتوں میں سے ایک لازم آتی ہے یا تو آزمائش اور پرکھ کا ترک لازم آتا ہے یا اہلیت معلوم کرنے سے پہلے ہی مال حوالے کر دینا لازم آتا ہے۔

تجارت کے لیے نابالغ کو اجازت دینے کے جواز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے حضرت ام سلمہؓ کے نابالغ بیٹے عمر بن ابی سلمہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنی والدہ کا نکاح آپ سے کرا دیں۔ عبداللہ بن شداد نے روایت بیان کی ہے کہ آپ نے سلمہ بن ابی سلمہ کو اس کا حکم دیا تھا۔ جبکہ (ابھی) وہ نابالغ تھے اس روایت میں خرید و فروخت سے متعلق اس تصرف کے اجازت کی دلیل ہے، جس میں کام اگرچہ یہ کرتا ہو لیکن اس کا کنٹرول کسی اور کے ہاتھ میں ہو آپ نہیں دیکھتے کہ روایت اس بات کی متقاضی ہے کہ باپ اگر نابالغ بیٹے کے لیے کوئی غلام خریدنا یا اپنا کوئی غلام فروخت کرنا چاہے تو اس کے لیے اسے وکیل بنا کر یہ کام اس کے سپرد کر دینا جائز ہے، تجارت کے لیے اجازت کا مفہوم بھی یہی ہے۔

جن لوگوں نے قول باری (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ) کا مفہوم یہ لیا ہے کہ ان کی عقل و فہم اور دینداری کی جانچ کی جائے تو یہ جان لینا چاہیے کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مال حوالے کرنے کے سلسلے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں ہے اس لیے کہ یتیم اگر ایک فاسق و فاجر شخص ہو، لیکن اسے معاملات پر پوری گرفت ہو۔ اور تجارتی طریقوں میں تصرفات کا اسے علم ہو تو اس کے فسق و فجور کی بنا پر اس کا مال حوالے نہ کرنا جائز نہیں ہوگا اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں۔ دوسری طرف اگر ایک یتیم دیندار اور صالح ہو لیکن اپنے مال کا پوری طرح تحفظ کرنے کا اہل نہ ہو اور ہمیشہ لین دین میں دوسروں کے ہاتھوں نقصان اٹھاتا ہو تو ایسے شخص کو ان لوگوں کے نزدیک مال حوالے نہیں کیا جائے گا جو عقل کی کمی اور قلت ضبط کی بنا پر پابندی لگانے کے قائل ہیں۔ اس سے ہمیں یہ چیز معلوم ہو گئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ایک بے معنی بات ہے۔

قول باری ہے (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ اس

سے مراد حلم ہے جس کا مفہوم نکاح کی حالت کو پہنچ جانا ہے یعنی احتلام کا آجانا ہے قول باری (فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْھُمْ رُشْدًا) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اگر تمھیں ان کے اندر اس چیز کا علم ہو جائے"۔ ایک قول یہ ہے کہ ایناس کے اصل معنی احساس کے ہیں یعنی "تم ان میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کا احساس کر لو"۔ اس معنی کی حکایت خلیل نحوی سے کی گئی ہے۔ قول باری ہے (اِنِّیْٓ اٰنَسْتُ نَارًا) میں نے آگ دیکھی ہے، یعنی میں نے آگ کا وجود محسوس کر لیا اور اسے دیکھ لیا ہے۔ یہاں "رشد" کے معنی میں اختلاف رائے ہے ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ عقل و فہم اور حفظ مال کی اہلیت کو رشد کہتے ہیں۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے عقل و فہم اور دین کی اہلیت کا نام رشد ہے۔ ابراہیم نخعی اور مجاہد نے کہا ہے کہ اس سے مراد عقل ہے۔ سماک نے عکرمہ سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْھُمْ رُشْدًا) کی تفسیر میں فرمایا کہ جب اس میں بردباری، عقلمندی اور وقار کی کیفیت پختہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب رشد کے اسم کا اطلاق ان لوگوں کی تاویل کی بنا پر عقل پر ہوتا ہے۔ جنہوں نے اس کے یہی معنی لیے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع نقصان اور برے بھلے میں امتیاز کرنے والی سمجھ بوجھ اور عقلمندی کی شرط لگائی ہے ہر قسم کی سمجھ بوجھ اور ہوشیاری کی شرط نہیں لگائی تو اس لفظ کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ عقل کے وجود کی بنا پر اس صفت کا یتیم میں پیدا ہو جانا، مال اس کے حوالے کرنے کا موجب اور اس پر پابندی لگانے سے مانع ہے۔ اس سے ایک عاقل، بالغ اور آزاد انسان پر پابندی لگانے کے بطلان کی وجہ بھی نکلتی ہے۔ ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ اس کی وضاحت ہم نے سورۃ بقرہ میں کر دی ہے۔

قول باری (فَادْفَعُوْٓا اِلَیْھِمْ اَمْوَالَھُمْ ان کے اموال ان کے حوالے کر دو) بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے پر ان کا مال ان کے حوالے کر دینے کے وجوب کا متقاضی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰٓی اَمْوَالَھُمْ) رشد کی یہ شرط یہاں بھی معتبر ہے۔ تقدیر کلام اس طرح ہے "جب یتیم بالغ ہو جائیں اور تم ان میں اہلیت کے آثار محسوس کر لو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو"۔

قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْھَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ یَّکْبَرُوْا، ایسا نہ کرنا کہ حد انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے)

"سرف" کا مفہوم مباح کی حد سے تجاوز کر کے محظور یعنی غیر مباح کی حد میں داخل ہو جانا ہے بعض دفعہ "سرف" تفریط کی صورت میں پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ افراط کی شکل میں کیونکہ ان دونوں حالتوں میں جائز اور مباح کی حد سے تجاوز ہوتا ہے۔

قول باری (وَبِدَارًا) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس، قتادہ، حسن اور سدی کا قول ہے کہ اس کے معنی مبادرت کے ہیں اور مبادرت کسی کام میں تیزی دکھانے کو کہتے ہیں۔ اس لیے تقدیر کلام یہ ہے کہ ان کا مال اس خوف سے جلدی جلدی کھا جانے سے روکا گیا ہے کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب یتیم بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جاتے تو عاقل ہونے کی شرط کے ساتھ وہ اپنے مال کا حق دار ہو جائے گا اور اہلیت کے پائے جانے کی کوئی شرط نہیں لگائی جائے گی، اس لیے کہ سمجھ بوجھ اور اہلیت کی شرط کا تعلق بلوغت کے بعد کے زمانے سے ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا) سے یہ واضح فرما دیا کہ جب یتیم بڑا ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو پھر اس کا مال اس سے روک رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے اگر یہ مفہوم نہ لیا جاتے تو پھر لفظ "کبر" یعنی "بڑا ہو جانے" کا ذکر یہاں بے معنی ہو گا۔ اس لیے کہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچنے سے پہلے اور پہنچنے کے بعد اس کا ولی ہی اس کے مال کا مستحق تھا۔ اب یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب وہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو مال حوالے کر دیئے جانے کا حقدار ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ نے بڑے ہونے کی حد پچیس برس مقرر کی ہے۔ اس لیے کہ اس عمر کو پہنچ جانے والا شخص عام طور پر سنجیدہ اور سمجھدار ہو جاتا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص سنجیدہ اور سمجھدار ہو اور بڑوں کی حد اور ان کے درجے تک نہ پہنچ پائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے ولی کا اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا

یتیم ہمدردی کا مستحق ہے

ارشادِ باری ہے (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، یتیم کا جو سرپرست مالدار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو غریب ہو وہ معروف طریقے سے کھائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی تاویل وتفسیر میں سلف کا اختلاف ہے۔ معمر نے زہری سے اور انہوں نے قاسم بن محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میری سرپرستی میں کچھ یتیم بچے ہیں جن کے مال مویشی بھی ہیں۔ کیا مجھے ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے؟ آپ نے اس سے پوچھا "کیا تم ان میں سے جو مویشی خارش زدہ ہیں ان کی خارش دور کرنے کے لیے قطران کی مالش کرتے ہو؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا "کیا جو جانور بھٹک کر گم ہو جائے اس کی تم تلاش کرتے ہو؟" اس نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ پھر فرمایا "کیا تم ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لیپتے بھی ہو؟" اس نے پھر ہاں کہا۔ آپ نے پھر سوال کیا "کیا تم پانی کی باری کے دن ان سے پہلے گھاٹ پر پہنچ جاتے ہو؟" اس نے اس کا بھی اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ "پھر ان کا دودھ پی لیا کرو البتہ ان کے تھنوں سے سارا دودھ نہ نکالو اور تھن سے خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان نہ پہنچاؤ"۔ شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ وصی کو جب ضرورت پیش آئے ان یتیموں کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ڈال دے (یعنی ان کے ساتھ مل کر کھا پی لے) لیکن وہ پگڑی باندھ نہیں سکتا (یعنی ان کے ساتھ کھا پی تو سکتا ہے۔ لیکن ان کا لباس اپنے استعمال میں نہیں لا سکتا) پہلی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے کھا پی لینے کی اباحت کے لیے یتیم کے مال مویشیوں کی دیکھ بھال اور ان کی خدمت کی شرط لگائی ہے۔ لیکن عکرمہ کی روایت میں ایسی کوئی شرط بیان نہیں کی۔ ابن

لھیعہ نے یزید بن ابی حبیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ انصار صحابہ کرام سے قول باری (وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق استفسار کیا تھا، ان حضرات نے جواب میں فرمایا تھا کہ یہ آیت ہمارے بارے میں نازل ہوئی تھی. اگر وصی یتیم کے کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال کرتا تو اس کا ہاتھ یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہوتا یعنی وہ بھی ان درختوں کے پھلوں کے استعمال میں یتیم کے ساتھ شریک ہو جاتا۔

درج بالا روایت پر سند کے اعتبار سے تنقید کی گئی ہے۔ نیز یہ روایت اس وجہ سے بھی غلط ہے کہ اگر کھا پی لینے کی اباحت دیکھ بھال اور خدمت کی وجہ سے ہے تو اس لحاظ سے غنی اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ جبکہ آیت میں ان دونوں میں فرق رکھا گیا ہے۔ ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ تاویل باطل و ساقط ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت میں کھا پی لینے کی اباحت ہے، پگڑی باندھنے کی اجازت نہیں ہے یا اب اگر ولی یا وصی کام کرے اور اپنا وقت لگانے کی بنا پر اس کا حق دار قرار پاتا تو پھر ماکول اور ملبوس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

بہرحال آیت کی تاویل کی یہ ایک صورت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ولی جب یتیم کے مال مویشیوں کے لیے کام کاج کرے گا تو وہ صرف کھانے پینے کی حد تک ان سے فائدہ اٹھائے گا۔ کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ولی یتیم سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے گا اور اس کا قرض ادا کرے گا۔

شریک نے ابو اسحاق سے انہوں نے حارثہ ابن مضرب سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میں نے اللہ تعالیٰ کے مال کو اپنے لیے یتیم کے مال کی طرح سمجھ رکھا ہے کہ اگر مجھے گنجائش ہوگی تو اس سے پرہیز کروں گا۔ اور اگر تنگدستی کی بنا پر مجھے اس کی ضرورت ہوگی تو معروف طریقے سے اس میں سے لے کر کھاؤں گا اور پھر اس کی ادائیگی کر دوں گا" عبیدہ سلمانی اور سعید بن جبیر نیز ابو العالیہ، ابو وائل اور مجاہد سے یہی بات مروی ہے۔ کہ یتیم کا ولی ضرورت کے وقت اس کے مال میں سے بطور قرض لے گا اور پھر گنجائش ہونے پر اس کی ادائیگی کر دے گا۔ ایک تیسرا قول بھی ہے جو حسن، عطا بن ابی رباح، ابراہیم نخعی اور مکحول سے مروی ہے کہ وہ اس کے مال میں سے بس اسی قدر لے گا جس سے وہ اپنی بھوک دور کر سکے اور اپنا بدن ڈھانک سکے پھر گنجائش ہونے پر وہ اس کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ چوتھا قول جس کے قائل شعبی ہیں یہ ہے کہ ولی کے لیے اس کے مال کی حیثیت وہی ہوگی جو مردار کی ہے، یعنی ضرورت پڑنے پر ہی وہ اسے ہاتھ لگائے گا، پھر

اگر اسے گنجائش وکشائش حاصل ہو جائے گی تو اس کی ادائیگی کر دے گا ورنہ اس پر اس کی واپسی کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ پانچویں قول کی روایت مقسم نے حضرت ابنِ عباسؓ سے کی ہے کہ قولِ باری وَلْيَسْتَعْفِفْ ، کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے بے پرواہ رہے یعنی اس کے مال کی طرف نظر نہ کرے اور وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات پر اپنا ہی مال خرچ کرتا رہے تاکہ یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اسے ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں منجاب بن الحارث نے، انہیں ابو عامر اسدی نے، انہیں سفیان نے اعمش سے، انہوں نے حکم سے، انہوں نے مقسم سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی مفہوم کی روایت کی، عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ولی یتیم کے مال میں سے صرف کرے گا اور پھر بعد میں اس کی ادائیگی کر دے گا، آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔ مجاہد نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ ولی اپنے ذاتی مال میں سے معروف طریقے سے اپنے اوپر خرچ کرتا رہے گا۔ اور اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہیں ہے۔ یہی حکم کا بھی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اختلاف رائے کی یہ صورتیں جو اوپر بیان ہوئیں۔ اس سلسلے میں چار روایتیں وارد ہوئیں۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ پہلی روایت تو یہ ہے کہ اگر ولی یتیم کے مملوکہ اونٹوں اور مویشیوں کی دیکھ بھال کرے گا اور ان کی خدمت میں اپنا وقت لگائے گا تو وہ ان کا دودھ پی سکے گا۔ دوسری روایت میں وہ یتیم کا مال اپنی ذات پر خرچ کرنے کی صورت میں، اس کی ادائیگی کرے گا، تیسری روایت میں وہ یتیم کے مال میں سے کچھ بھی خرچ نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنے مال میں سے اس طرح سنبھال سنبھال کر خرچ کرے گا کہ اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ چوتھی روایت میں اس حکم کو منسوخ کہا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس سلسلے میں جو مسلک ہم تک منقول ہوا ہے اس کے مطابق ولی خواہ غنی ہو یا فقیر یتیم کے مال میں سے نہ بطور قرض کچھ لے گا اور نہ ہی کسی اور طریقے سے کچھ حاصل کرے گا، نہ ہی اس کے مال میں سے کسی اور کو کوئی قرضہ وغیرہ دے گا۔ اسماعیل بن سالم نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جہاں تک ہمارا تعلق ہے تو ہم وصی کے لیے یہ پسند نہیں کرتے کہ وہ یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کسی اور طریقے سے کچھ کھائے۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

امام محمد نے "کتاب الآثار" میں امام ابوحنیفہ سے، انہوں نے ایک شخص سے، اس نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ وصی یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کوئی اور صورت اختیار کر کے کچھ نہیں کھائے گا۔ اس روایت کے ذکر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔

طحاوی نے امام ابوحنیفہ کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ ولی یا وصی کو جب ضرورت پڑ جائے یتیم کے مال میں سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے اور پھر یہ قرض واپس کر دے جیسا کہ حضرت عمرؓ اور آپ کے ہم خیال اصحاب سے بھی منقول ہے۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ولی جب تک اقامت کی حالت میں ہو گا اس وقت تک وہ اس کے مال کو ہاتھ نہیں لگائے گا، البتہ جب وہ یتیم کے دیئے ہوئے قرضوں کی وصولی یا اس کی زمینوں کی دیکھ بھال کے لیے نکلے گا تو اس کے لیے اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا، اس کے جانور پر سواری کرنا اور کپڑے پہن لینا جائز ہو گا۔ پھر جب وہ واپس ہو گا تو کپڑے اور سواری یتیم کو واپس کر دے گا۔

بشر بن الولید نے مزید کہا کہ امام ابو یوسف نے قول باری (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہو۔؟

یتیم کا سرپرست عادل اور امین ہونا چاہیے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے وصی کو درج بالا صورتوں میں مضارب کی طرح قرار دیا ہے کہ وہ بھی سفر کی حالت میں سرمایہ لگانے والے کے مال میں سے اپنی ذات پر خرچ کر سکتا ہے۔ ابن عبدالحکم نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں کوئی یتیم ہو اور اس نے اس کے اخراجات کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو، تو اگر یتیم کے اخراجات ولی کے اخراجات سے زیادہ ہوں تو پھر اس کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا لینے میں کوئی حرج نہیں لیکن اگر یتیم کے مال میں بچت ہو یعنی اس کے اخراجات کم ہوں تو پھر وہ اسے اپنے مال کے ساتھ نہ ملائے۔ امام مالک نے غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ یتیم کے ولی کے لیے یتیم کے کھانے میں سے کھا لینا جائز ہے تاہم ولی اس کے بدل کے طور پر یتیم کو ضرور کچھ دے گا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثوری کے نزدیک یتیم کے مال میں سے کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا

اگرچہ اس سے یتیم کو کوئی نقصان بھی نہ پہنچتا ہو، مثلاً یتیم کی مملوکہ تختی پر وہ کچھ لکھنے کی مشق کرے وغیرہ حسن بن حی کا قول ہے کہ ولی کو جب ضرورت پیش آئے وہ یتیم کے مال میں سے قرض لے سکتا ہے پھر وہ اسے یہ قرض واپس کر دے۔ نیز یتیم کے مال میں سے وصی کو اپنے کام اور دوڑ دھوپ کی مقدار کھا لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس سے یتیم بچے کا کوئی نقصان نہ ہو۔

ایک اہم نقطہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا) نیز فرمایا (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا) نیز فرمایا (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ) نیز فرمایا (وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ) ایک جگہ ارشاد ہوا (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) یہ تمام آیات محکم ہیں یعنی ان میں سے کوئی بھی متشابہ یا منسوخ نہیں۔ ان سب کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ولی خواہ غنی ہو یا فقیر یتیم کا مال کھانا اس کے لیے ممنوع ہے اور قول باری (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) ایک متشابہ آیت ہے، جس میں ان تمام وجوہ کا احتمال ہے جو ہم سابقہ سطور میں بیان کر آئے ہیں اس لیے اس آیت کی تاویل کا احسن طریقہ یہ ہے کہ اسے محکم آیات کے موافق مفہوم پر محمول کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ ولی معروف طریقے سے اپنا ذاتی مال اپنے اوپر اس طریقے سے خرچ کرتا رہے کہ اسے یتیم کے مال کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں متشابہ آیات کو محکم آیات کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ نیز ہمیں ایسا کیے بغیر متشابہ آیات کی اتباع سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)

اب زیر بحث آیت کی تاویل میں یہ کہا گیا ہے کہ اس سے یتیم کے مال کو بطور قرض یا بطور غیر قرض لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ ان کی یہ تاویل محکم کے مخالف ہے۔ جن لوگوں نے درج بالا تاویل کے علاوہ دوسری تاویل کی ہے انہوں نے اس متشابہ آیت کو محکم آیات کی طرف لوٹا کر اسے ان کے معانی پر محمول کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ قول باری (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) منسوخ ہے اس کی روایت حسن بن ابی الحسن بن عطیہ نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا اس آیت کو بعد میں آنے والی آیت (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی) نے منسوخ کر دیا ہے۔ عثمان بن عطاء نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے عیسیٰ بن عبید الکندی نے عبید اللہ سے، انہوں نے ضحاک بن مزاحم سے قول باری (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ یہ آیت قول باری (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا) کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے پاس کوئی مال نہیں اور سرپرستی میں ایک یتیم پرورش پا رہا ہے، اس پر آپ نے فرمایا (کل من مال یتیمک غیر مسرف ولا متأثل مالک بمالہ، تمھاری سرپرستی میں جو یتیم ہے اس کے مال میں سے تم کھا لو بشرطیکہ تم اسراف نہ کرو اور نہ ہی اپنا مال اس کے مال کے ساتھ ملاؤ) عمرو بن دینار نے حسن عوفی سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یتیم کا ولی اس کے مال میں سے معروف طریقے سے کھائے گا اور مال یکجا نہیں کرے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں روایات کے ذریعے ہماری ان مذکورہ آیات پر اعتراض درست نہیں ہے۔ جو یتیم کے مال کے متعلق ممانعت کا تقاضا کرتی ہیں۔ اگر یہ درست بھی ہو جائے تو اسے اس صورت پر محمول کیا جائے گا جو جائز ہے اور وہ یہ کہ ولی یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کرے گا اور اپنے منافع کی مقدار اس میں سے لے لے گا یہ صورت ہمارے نزدیک جائز ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کرکے اگر منافع لینا جائز ہے تو پھر اس کے مال میں کام کرکے کھانا کیوں جائز نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباس سے ایک روایت کی رو سے اگر ولی یتیم کے خارشتی اونٹوں پر قطران کی مالش کرتا ہو، گمشدہ اونٹ کی تلاش میں جاتا ہو اور

ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لیپتا ہو، تو اس کے لیے ان اونٹوں کا دودھ پینا جائز ہے، بشرطیکہ ان کے تھنوں سے سارا دودھ نہ نکال لے اور نہ ہی خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان پہنچائے یا جس طرح حسن سے روایت ہے کہ وصی اگر یتیم کے مملوکہ کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال میں کام کرے گا، تو اس کا ہاتھ بھی یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہو گا یعنی وہ بھی یتیم کے ساتھ مل کر ان درختوں کا پھل کھا سکے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وصی جب اونٹوں کی دیکھ بھال یا درختوں کی نگرانی میں ہاتھ بٹائے گا تو دو صورتوں میں سے ایک صورت ہو گی یا تو وہ یتیم کے مال میں سے اپنے کام کی اجرت کے طور پر کچھ لے گا یا اجرت اور معاوضہ کے علاوہ کسی اور وجہ کی بنا پر وہ ایسا کرے گا۔

اگر وہ پہلی صورت اختیار کرے گا تو اس کے لیے ایسا کرنا چار وجوہ سے فاسد ہو گا۔ اول یہ کہ جن لوگوں نے اجرت کے طور پر کچھ لینے کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے ولی کی غربت کی حالت میں اس کی اجازت دی ہے کیونکہ مالداری کی حالت میں اس کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ نص سے یہ بات ثابت ہے جیسا کہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ) اور اجرت کے استحقاق کے لحاظ سے مالدار اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس بنا پر اسے اجرت کا نام دینا باطل ہو گیا۔ دوم یہ کہ وصی کو یہ جائز نہیں کہ وہ یتیم کے لیے اپنی ذات کو کرایہ پر لے کر اس کا مزدور بن جائے۔ سوم یہ کہ جن حضرات نے ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے اس کے لیے کسی معین اور معلوم چیز کی شرط نہیں لگائی ہے، جبکہ اجارہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اس میں اجرت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دیتے ہیں انہوں نے اسے اجرت کا نام نہیں دیا ہے۔ اس لیے اس کا اجرت ہونا باطل ہو گیا۔

اگر وصی یتیم کے مال میں کام کر کے کچھ لے تو اسے مضاربت میں منافع کی حیثیت بھی نہیں دی جا سکتی۔ اس لیے کہ یتیم کے مال میں سے وہ جس منافع کا مستحق ہو گا وہ کبھی یتیم کا مال تھا ہی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مضاربت میں رب المال یعنی سرمایہ کار مضارب یعنی کارندہ کے لیے جس منافع کی شرط لگاتا ہے۔ وہ کبھی اس کی ملکیت میں نہیں ہوتا۔ اگر یہ رب المال کی ملکیت ہوتا اور مضارب کے تگ و دو اور کام کے بدل کے طور پر مشروط ہوتا تو پھر اس صورت میں اس کا رب المال کی ضمانت کے تحت ہونا ضروری ہوتا۔ جس طرح کہ اجارہ میں اجرت کا استحقاق کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر کے مال میں سے مزدور کے کام کے بدل کے طور پر مستاجر کی ضمانت کے تحت ہوتا ہے، اب جبکہ مضارب کے لیے شرط کیا ہوا منافع رب المال کی ضمانت کے تحت نہیں ہوتا تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ منافع

کبھی رب المال کی ملکیت میں نہیں تھا بلکہ یہ مضارب کی ملکیت کے تحت وقوع پذیر ہوا ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک مریض اپنا مال مضاربت پر دے کر منافع کے دس میں سے نو حصے مضارب کے لیے مقرر کر دے جبکہ منافع کی نسبت اس جیسی مضاربت کے لحاظ سے زیادہ بھی ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اگر مریض اپنی اس بیماری میں مر جاتے تو مضارب کے لیے مقرر کردہ منافع اس کے مال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر مریض کوئی چیز اس سے زائد کرایہ پر لیتا جتنا کہ عام طور پر اس جیسی چیز کا کرایہ ہوتا ہے۔ اور پھر اس کی وفات ہو جاتی تو اس صورت میں یہ زائد رقم اس کے تہائی مال سے ادا کی جاتی۔ اس طرح مضاربت کی صورت میں مقرر کردہ منافع کی حیثیت وہ نہیں ہوتی جو اجارہ میں مقرر کردہ کرایہ کی تھی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ولی کا مضاربت کی بنیاد پر منافع کی صورت میں یتیم کے مال میں سے کچھ لے لینا گویا یتیم کے مال میں سے لینا نہ ہوا۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس معاملے میں وصی کو سرکاری کارندوں اور قاضیوں کی طرح سمجھ لیا جاتے جو اپنے اپنے شعبوں میں کام کرتے اور مسلمانوں کی خدمات سرانجام دینے کی بنا پر اپنے اپنے وظائف یا تنخواہیں وصول کرتے ہیں۔ وصی بھی اسی طرح ہے کہ جب وہ یتیم کے لیے کام کرے گا تو کام کے مطابق تنخواہ یا وظیفہ حاصل کرے گا اس کے جواب میں کہا جاتے گا کہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وصی کے لیے مالدار ہونے کی صورت میں یتیم کا کام کرنے کی بنا پر اس کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ نص قرآنی نے اس کی ممانعت کر دی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ) اس کے ساتھ یہ بھی ایک اتفاقی مسئلہ ہے کہ سرکاری کارندے اور قاضی صاحبان مالدار ہونے کے باوجود بھی اپنے اپنے کاموں کے معاوضہ کے طور پر وظائف یا تنخواہیں لے سکتے ہیں۔

اگر یتیم کے مال میں سے ولی کی لی ہوئی رقم یا چیز کی وہی حیثیت ہوتی جو قاضیوں اور سرکاری کارندوں کی تنخواہوں کی ہے۔ تو پھر مالداری کی حالت میں بھی ولی کو ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یتیم کا ولی، یتیم کے مال میں کسی وظیفے یا تنخواہ کا حق نہیں رکھتا۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کے لیے بھی یتیم کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ یتیموں کے معاملات کی دیکھ بھال اس کی ذمہ داری ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان تمام لوگوں کے

لیے جو یتیموں کی سرپرستی کا حق رکھتے ہیں، ان کے اموال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے، نہ قرض کی صورت میں اور نہ ہی غیر قرض کی شکل میں جس طرح کہ قاضی بھی ایسا نہیں کر سکتا خواہ وہ امیر ہو یا غریب۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے کاموں کی تنخواہیں لیتے ہیں۔ اگر یتیم کا ولی یتیم کا کام کر کے بقدر کفایت اس کے مال میں سے کچھ لے لیتا ہے تو ان دونوں صورتوں نیز اجرت لینے کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وظیفہ یا تنخواہ کسی چیز کی اجرت نہیں ہوتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک مقرر کردہ چیز ہے جو اس نے مسلمانوں کے امور سرانجام دینے والوں کے لیے متعین کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فقہاء کے لیے وظائف لینا جائز ہے، حالانکہ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتے جس پر اجرت لینا جائز ہو۔ اس لیے کہ فتویٰ نویسی اور لوگوں کو فقہ سے آگاہ کرنے میں ان کی مشغولیت ایک فرض ہے اور کسی کے لیے فرض کام کر کے اس پر اجرت لینا جائز نہیں۔ اسی طرح میدان جنگ میں جانے والے مجاہدین اور ان کے اہل و عیال کو وظائف دیئے جاتے ہیں حالانکہ یہ اجرت نہیں ہوتی، یہی صورتِ حال خلفاء کے وظائف کی بھی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مالِ غنیمت کے "خمس" نیز "فیٔ" میں سے ایک ایک حصہ لیتے تھے اور غزوہ میں شریک ہونے کی صورت میں مالِ غنیمت میں سے بھی آپ کو ایک حصہ ملتا تھا۔ اب کسی کے لیے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دینی امور کی انجام دہی پر اجرت لیتے تھے۔ کسی کے لیے یہ کہنا کیسے جائز ہو گا، جبکہ فرمانِ الٰہی ہے (قُلْ مَآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِيْنَ ، آپ کہہ دیجیئے کہ میں اس معاملے میں کسی اجرت کا طلب گار نہیں ہوں۔ اور نہ ہی میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں) نیز فرمایا (قُلْ لَّآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى ، کہہ دیں کہ میں تم سے کوئی معاوضہ طلب نہیں کرتا، ہاں رشتہ داری کی محبت ہو) اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ رزق یعنی وظائف یا تنخواہیں، اجرت نہیں ہوتیں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ فقراء، مساکین اور یتیموں کے لیے بعض دفعہ بیت المال پر حقوق واجب ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ان حقوق کو کسی چیز کے بدل کے طور پر نہیں لیتے۔ اس لیے قاضی نیز دینی کام سرانجام دینے والے کسی بھی شخص کے لیے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ قاضی کو تو تحفہ اور ہدیہ وصول کرنے سے بھی

روک دیا گیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے قولِ باری (اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ ، بڑے حرام خور ہیں) کے متعلق دریافت کیا گیا کہ اس کے معنی رشوت کے ہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: نہیں رشوت تو کفر ہے اس سے مراد وہ تحائف و ہدایا ہیں جو سرکاری کارندے وصول کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ھدایا الامراء غلول، حکام کا لوگوں کے تحائف قبول کرنا غلول ہے۔) یعنی مالِ غنیمت میں ہیرا پھیری کرنے کے مترادف ہے اس لیے قاضی کو قضاء کے سلسلے میں کسی بھی پہلو سے اجرت لینے سے روک دیا گیا ہے۔ اور تحائف قبول کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اور سلف نے قولِ باری میں مذکور لفظ "سحت" کے یہی معنی لیے ہیں۔ اب یتیم کا ولی اس کے مال میں سے اگر کچھ کھا لیتا ہے یا تو اجرت کے طور پر لے گا یا قاضی اور سرکاری کارندے کے وظیفے کے طور پر لے گا۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ اجرت کسی متعین عمل پر ملتی ہے۔ جس کی مدت بھی معلوم ہو اور اجرت بھی۔ اس میں پہلے سے اجارہ کی طرح کوئی عقد یعنی معاملہ ہونا چاہیئے۔ اس میں امیر اور غریب کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اب جو حضرات یتیم کے مال میں سے ولی کے لیے بطور قرض یا غیر قرض کچھ لینا جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی حیثیت اجرت کی نہیں ہے جس کے دلائل کا ہم نے پہلے تذکرہ کر دیا ہے نیز اس معاملے میں ان حضرات کے نزدیک مالدار اور فقیر کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لیے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اجرت نہیں ہے اور ولی کے لیے اسے اس بنیاد پر لینا جائز نہیں جس پر قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے وظائف لیتے ہیں، اس لیے کہ اس معاملے میں مالدار اور فقیر دونوں قسموں کے قاضیوں اور کارندوں کا حکم یکساں ہے جبکہ یتیم کے مال میں سے لینے والے ولی کا حکم مالدار اور فقیر ہونے کی نسبت سے مختلف ہے جیسا کہ اس کے جواز کے قائلین کا مسلک ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اس قسم کے وظائف بیت المال پر واجب ہوتے ہیں کسی ایک متعین شخص کے مال پر نہیں اس لیے جو شخص قاضی کے بیت المال سے وظیفہ لینے یا مزدور کے مزدوری وصول کرنے کو یتیم کے مال میں سے اس کے ولی کے کچھ لینے کے مشابہ قرار دے کر اس کے لیے جواز پیدا کرتا ہے۔ وہ دراصل اس تعلیل میں غفلت کا شکار ہے۔ یتیم کے مال میں سے اس کے ولی کے کچھ لینے کے عدم جواز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے خیبر سے آمدہ مالِ غنیمت کے موقعہ پر فرمایا تھا (لا یحل لی مما افاء اللہ علیکم مثل ھذہ، میرے لیے اس مال میں

سے جو اللہ تمہیں غنیمت وغیرہ کی صورت میں عطا کرتا ہے۔ اتنی سی چیز بھی حلال نہیں ہے) یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنی اونٹنی کے کچھ بال دست مبارک میں لے کر اس کی طرف اشارہ فرمایا، پھر کہا (الا الخمس والخمس مردود فیکم۔ سوائے پانچویں حصے کے اور پانچواں حصہ بھی تمھاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے) اب جبکہ مسلمانوں کے اموال کی سرپرستی اور تولیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کی کیفیت وہ تھی جس کا ذکر درج بالا حدیث میں ہوا، تو پھر یتیم کے مال کی سرپرستی اور تولیت کے لحاظ سے وصی کو بھی اسی صفت اور کیفیت کا حامل ہونا زیادہ مناسب ہے۔ نیز وصیت میں وصی کی تحولیت نیکی کی بنیاد پر لوجہ اللہ تھی۔ جس میں اجرت کی کوئی شرط نہیں تھی اس لحاظ سے اس کی حیثیت وہی ہو گی جو رضاکارانہ طور پر کسی کا مال کہیں فروخت کرنے لے جائے اس لیے ولی یا وصی کو یتیم کے مال میں سے بطور قرض یا بغیر قرض کچھ لینا جائز نہیں ہو گا۔ جس طرح رضاکارانہ طور پر مال لے جانے والے کے لیے جائز نہیں۔

کوئی بددیانت شخص یتیم کا سرپرست نہیں ہونا چاہیئے

قول باری ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ، جب تم انہیں ان کے مال حوالے کرو تو ان پر گواہ بنا لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیموں کے بارے میں جو آیتیں گذر چکی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کے متعلق درست طریقِ کار یہ ہے کہ ان کے اموال کی حفاظت اور ان کے مفادات کے تحفظ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان اموال کے تصرف کے سلسلے میں ان کا کوئی ولی اور سرپرست بن جائے۔ ایسا شخص یا تو یتیم کے باپ کا وصی ہو گا یا باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا وصی ہو گا یا عادل حاکم کا مقرر کردہ کوئی امانت دار اہلکار ہو گا۔ بشرطیکہ وہ خود بھی عادل ہو، اس طرح ہر اس شخص کے لیے عادل اور امین ہونے کی شرط ہے جو یتیم کی سرپرستی کے معاملات کا ذمہ دار بنایا جائے خواہ وہ باپ ہو یا دادا، یا وصی یا اور کوئی۔ اس بنا پر جو باپ یا دادا فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس پر تہمت لگ چکی ہو یا حاکم راشی ہو یا وصی یا امین کی امانت داری مشکوک ہو تو ایسے لوگوں کو یتیم کا سرپرست بن کر اس پر تصرف کا کوئی حق نہیں۔ اس مسئلے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کا فسق اگر رشوت خوری یا ہوا و ہوس کی طرف میلان کی وجہ سے ظاہر ہو جائے نیز فیصلوں میں عدل و انصاف چھوڑ دے تو وہ معزول ہو جاتا ہے۔ اور اس کے فیصلے ناجائز ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان لوگوں کے

متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جنہیں اس نے یتیموں کے اموال کا سرپرست بنایا ہے۔ خواہ وہ قاضی ہو یا وصی یا امین یا حاکم۔ ان میں سے کسی کی سرپرستی اور ولایت کا ثبوت عدالت کی شرط اور امانت کی صحت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

گواہ بنانے پر کیوں زور دیا گیا ہے

اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے اولیاء کو ان کی بلوغت کی بعد مال حوالے کرتے وقت گواہیاں قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس میں کئی ایک پہلو اور احکام ہیں اوّل یہ کہ اس میں یتیم اور اس کے مال کے محافظ اور نگران دونوں کے لیے احتیاط کا پہلو ہے۔ یتیم کے لیے تو اس لیے کہ جب مال پر قبضہ کر لینے کے متعلق گواہیاں قائم ہو جائیں گی تو اس کے لیے ایسی چیز کے دعویدار بننے کے امکانات معدوم ہو جائیں گے جو اس کی نہیں ہے اور وصی کے لیے اس لیے کہ پھر یتیم کا یہ دعویٰ باطل ہو جائے گا کہ وصی نے اللہ کے حکم کے مطابق اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بیع وشراء کرتے وقت گواہی قائم کرنے کا حکم بھی فروخت کنندہ اور خریدار کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے۔

گواہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ امانت کی واپسی کے سلسلے میں وصی کا دامن پاک ہے اور وہ بری الذمہ ہے اب اس کے ضمن میں یتیم کے مال کا کوئی حصہ موجود نہیں۔ عیاض بن حماد مجاشعی کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی چیز کی خاطر "لقطہ" یعنی گری پڑی چیز کو اٹھا لینے والے کو گواہی قائم کرنے کا حکم دیا تھا۔ آپ کا ارشاد ہے (من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب) جس شخص کو کوئی لقطہ مل جائے۔ تو اس پر دو عادل گواہ بنا لے۔ کچھ نہ چھپائے اور نہ ہی اسے غیب دار کرے) آپ نے گواہی قائم کرنے کا حکم اس لیے دیا کہ متعلقہ شخص کی امانت داری ظاہر ہو جائے نیز تہمت کا امکان ختم ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کا مال اسے حوالے کرنے کے سلسلے میں ولی کے قول کی تصدیق کے متعلق فقہاء کا اختلاف

امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ یتیم کے بالغ ہو جانے پر اگر وصی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کا مال اس کے حوالے کر دیا ہے تو اس کے قول کو درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یتیم کی نابالغی کی مدت میں اس کا سارا مال اس پر ہی صرف کر دیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی، بشرطیکہ اس جیسے پر اتنا خرچ اٹھ سکتا ہو، اگر وہ مال کی ہلاکت کا دعویٰ کرے تو بھی اس کے قول کو مان لیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے یہی منقول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ یتیم کو مال حوالے کرنے کے متعلق وصی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے فرمایا" اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی نے مال جس کے حوالے کرنے کا دعویٰ ہے وہ اس شخص کے علاوہ کوئی اور ہے جس نے اس کے پاس مال بطور امانت رکھوایا تھا اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جسے کسی شخص تک مال پہنچانے کے لیے وکیل بنایا گیا ہو وہ مال پہنچانے کا دعویٰ کرے تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے مال حوالہ کر دینے کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَیْهِمْ)۔

یتیموں کے مال و متاع میں انتہائی احتیاط ضروری ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گواہی قائم کرنے کے حکم میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ وصی کو امین تسلیم نہیں کیا گیا یا اس مقابلے میں وہ قابل تصدیق نہیں ہے۔ اس لیے کہ امانتوں کے سلسلے میں گواہی قائم کرنا ایک مستحسن فعل ہے، جس طرح کہ ضمانتوں کے تحت واقع اشیاء میں یہ ایک پسندیدہ اقدام ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ودیعتوں جیسی امانتوں کی واپسی پر گواہی

قائم کرنا اسی طرح درست ہوتا ہے، جس طرح کہ قابلِ ضمانت اشیاء مثلاً دیون وغیرہ کی واپسی پر یہ درست ہوتا ہے۔ اس بنا پر گواہ بنانے کے حکم میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ گواہ قائم نہ کرنے کی صورت میں اس معاملے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مال کی واپسی کے سلسلے میں وصی کے قول کو درست تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے دعوے کو قبول کر لینے کے بعد گواہی قائم کرنے کا کیا مطلب اور کیا فائدہ ہے۔؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس سے ایک طرف تو وصی کی امانت داری کا اظہار ہو جائے گا اور دوسری طرف شک وشبہ اور تہمت کے امکان کا خاتمہ ہو جائے گا اور پھر کسی کو اسکے بعد وصی پر کسی قسم کے دعوے کا موقع نہیں ملے گا۔ اس میں یتیم کے فائدے کی بات بھی ہے کہ وہ ایسا دعویٰ کرنے کا حوصلہ ہی نہیں کرے گا جس میں اس کی کذب بیانی ظاہر ہو جاتی ہو۔ گواہ قائم کرنے کی صورت میں وصی سے قسم کھانے کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی۔ گواہی قائم نہ کرنے کی صورت میں یتیم کی طرف سے مال حوالے نہ کرنے کے دعوے پر وصی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اسے قسم بھی اٹھانی ہوگی۔ لیکن گواہی قائم کرنے کی صورت میں اسے قسم اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

درج بالا فوائد گواہی قائم کرنے کے ضمن میں پائے جاتے ہیں، اگرچہ یتیم کا مال وصی کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے۔ اور امانتوں کی واپسی کے وقت گواہی قائم کرنا درست تو ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا۔ گواہی کے بغیر ولی کی بات درست تسلیم کر لینے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وصی امانت کے طور پر یتیم کے مال کی حفاظت کرنے اور اسے اپنے پاس رکھنے کا ذمہ دار ہے، یہاں تک کہ جب یتیم کے استحقاق کا وقت آ جائے تو مال اس کے حوالے کر دے۔ اس طرح اس کی حیثیت ودیعت، مضاربت اور اس قسم کی دوسری امانتوں کی طرح ہوگی۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ ودیعت کی واپسی کے متعلق تصدیق کی طرح اس مال کی واپسی کے بارے میں بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اس مال کی حیثیت وہی ہے جو امانت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یتیم اس کے ضائع ہو جانے کے متعلق وصی کے قول کی تصدیق کر دے تو وصی پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا، جس طرح اگر ودیعت رکھنے والا اس کے ضیاع کی تصدیق کر دے تو پھر اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ جس کے پاس یہ ودیعت

رکھی گئی تھی۔

امام شافعی کا یہ قول کہ یتیم نے یہ مال ولی یا وصی کے پاس بطورِ امانت نہیں رکھا تھا۔ اس لیے واپسی کے متعلق وصی یا ولی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ظاہری طور پر نہ صرف کمزور ہے بلکہ فقہ کی روح سے بعید، فاسد اور متناقض بھی ہے، اس لیے کہ اگر ان کی مذکورہ بالا وجہ تصدیق کی نفی کے لیے علت تسلیم کرلی جائے، تو پھر اس سے یہ لازم آئے گا کہ قاضی اگر یتیم سے کہے کہ میں نے تمہارا مال تمہیں واپس کر دیا ہے۔ تو اس کی بات بھی درست تسلیم نہ کی جائے۔ اس لیے کہ یتیم نے قاضی کے پاس اپنا مال بطورِ امانت نہیں رکھوایا تھا، یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم آتی ہے کہ اگر وہ نابالغ بیٹے کے بالغ ہونے پر اس سے کہے کہ میں نے تمہارا مال تمہارے حوالے کر دیا ہے، تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہ کی جائے اس لیے کہ اس نابالغ نے اسے اپنے مال کا امین نہیں بنایا تھا۔ امام شافعی پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اس صورت میں ولی پر ضمان اور تاوان کے وجوب کا بھی فتویٰ دیں، جبکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم اور ولی مال کے ضیاع کے متعلق ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں۔ اس لیے کہ ولی نے یتیم کی طرف سے مال بطورِ امانت رکھے جانے کے بغیر ہی اس کا مال اپنے پاس رکھ لیا تھا۔ امام شافعی نے اس صورت کو دوسرے تک مال پہنچانے والے وکیل یا کارندے کی حالت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو ایک تشبیہ بعید کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے باوجود وصی اور وکیل کی صورتوں میں اس وجہ کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے جو ہم نے وصی کی تصدیق کے سلسلے میں بیان کی تھی۔ اس لیے کہ اپنی ذات کو بری الذمہ قرار دینے کے متعلق وکیل کے قول کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ تاوان واجب کرنے نیز مال دوسرے تک پہنچا دینے کے سلسلے میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس طرح اس کا قول صرف اس صورت میں قابلِ قبول نہیں ہوگا، جبکہ وہ اس شخص کے قول کے برعکس ہو جس تک مال پہنچانے پر اسے مامور کیا گیا تھا۔ باقی رہی اپنی ذات کی برأت تو اس میں اس کے قول کی اسی طرح تصدیق کی جائے گی جس طرح ہم نے یتیم کے بالغ ہونے پر وصی کی طرف سے اسے مال حوالے کر دینے کے دعوے کی تصدیق کی تھی۔ نیز وصی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوتی ہے جو یتیم کی طرف سے اس کی اجازت کے ساتھ تصرف کر سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خرید و فروخت وغیرہ میں یتیم کی طرف سے وصی کا تصرف اس کے باپ کے تصرف کی طرح جائز ہے۔ اب اگر وصی باپ کی طرف سے مال امانت رکھائے جانے کی بنا پر اس کا مال اپنے پاس روک سکتا ہے۔ اور دوسری طرف نابالغ کی طرف سے اس کے باپ کی اجازت

درست ہوتی ہے تو گویا یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے یتیم کا مال اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت سے اپنے پاس روک رکھا ہے اس بنا پر وصی اور مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

وراثت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق

قول باری ہے (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا۔ مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا بہت اور یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ جملہ عموم اور اجمال دونوں پر مشتمل ہے۔ عموم اس لیے کہ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کا ذکر ہے۔ نیز قول باری ہے (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) والدین اور رشتہ داروں سے مردوں اور عورتوں کی میراث کے ایجاب پر یہ عموم ہے اس لحاظ سے یہ جملہ ذوی الارحام کی میراث کے اثبات پر بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ پھوپھیوں، خالاؤں ماموؤں اور نواسے نواسیوں کو رشتہ داروں میں شمار کرنا کسی کے لیے ممتنع نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر ان کی میراث کا اثبات واجب ہوگیا۔ لیکن چونکہ قول باری (نَصِيبًا) مجمل ہے اور آیت میں اس کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل ممتنع ہوگیا۔ جب تک کسی اور آیت کے ذریعے اس کے اجمال کی تفصیل اور بیان کا ورود نہیں ہوجاتا تاہم ظاہر آیت سے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کے لیے استدلال کی گنجائش ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً، ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں) نیز (أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمائے ہیں) نیز (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ، اور فصل کی کٹائی کے دن اللہ کا حق ادا کرو) اس فقرے کو ماقبل پر عطف کیا گیا ہے جس میں کھیتوں کی پیداوار اور پھلوں کا ذکر ہے یہ الفاظ عموم اور مجمل دونوں پر مشتمل ہیں۔ عموم کے لفظ کے تحت واقع اصناف اموال کے متعلق جن میں اللہ کا حق واجب ہے جب ہمارے درمیان آرار کا اختلاف ہوجائے گا تو اس صورت میں اس کے عموم سے استدلال

کرنے کی راہ میں لفظ کا اجمال کوئی رکاوٹ نہیں بنے گا اگرچہ واجب مقدار کے بارے میں ہمارے درمیان اختلاف آراء کی صورت میں مجمل لفظ سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح آیت زیرِ بحث میں بھی جب میراث کے مستحق وارثین کے متعلق ہمارے درمیان اختلافِ رائے ہوجائے تو اس صورت میں قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) کے عموم سے استدلال کی گنجائش ہوگی، لیکن جب ان میں سے ہر ایک کے حصے کے متعلق اختلاف ہوگا تو پھر اس صورت میں ہم کسی اور آیت سے اس اجمال کے بیان کے ذریعے استدلال کریں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) اور چونکہ ذوی الارحام کے لیے حصے مقرر نہیں ہیں۔ تو اس سے ہمیں معلوم ہوگیا کہ وہ اس آیت کے حکم میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ ہی مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی مذکورہ بالا دلیل انہیں آیت کے حکم سے اور آیت میں مراد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی، اس لیے کہ ان کی میراث کو واجب کرنے والوں کے نزدیک ان کے لیے آیت سے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے اور یہ حصہ اس طرح معلوم ہے جیسا کہ ذوی الفروض کے حصص معلوم ہیں اس لحاظ سے ذوی الفروض اور ذوی الارحام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو صرف یہ بیان فرما دیا ہے کہ مردوں اور عورتوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے۔ لیکن آیت میں اس کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے۔ اس بنا پر آیت اس بات کا اشارہ دے رہی ہے کہ آئندہ آیتوں میں اس کا بیان اور اس کی مقدار کا ذکر آنے والا ہے۔ پھر جس طرح والدین، اولاد اور دیگر ذوالفروض کے حصوں کے سلسلے بیان اور تفصیل کا ورود ہوگیا، جس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کا ذکر نص قرآنی میں ہے، بعض کا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں، اور بعض کا اثبات اجماع امت کی بنا پر اور بعض کا قیاس کی بنا پر ہے، ٹھیک اسی طرح ذوالارحام کے حصوں کا بیان بھی وارد ہوا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ بعض کا ذکر سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے، بعض کا اثبات دلیل کتاب اللہ سے ہوا اور اور بعض کا اتفاق امت کی بنا پر ہوا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ذوی الارحام کے لیے حصے واجب کر دیئے تھے اس لیے ان کے متعلق آیت کے عموم کو ساقط کر دینا جائز نہیں تھا بلکہ انہیں وارث قرار دینا واجب تھا۔ پھر جب یہ میراث کے مستحق قرار پاتے تو ان کے لیے مقرر حصوں میں سے ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ ان کی میراث کے قائلین کا مسلک ہے۔ یہ حضرات اگرچہ بعض کے حصوں

کے متعلق اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن بعض کے بارے میں ان میں اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہے۔ نیز جن حصص کے متعلق ان کے درمیان اختلاف رائے ہے ان میں بھی کوئی قول کتاب اللہ کی دلیل سے خالی نہیں ہے، جس کے ذریعے کوئی نہ کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتادہ اور ابن جریج سے آیت کے متعلق مروی ہے کہ اس کے شان نزول کا ایک پس منظر ہے وہ یہ کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ صرف مردوں کو وارث قرار دیتے تھے اور عورتوں کو وراثت سے محروم رکھتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ان دو کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ عرب کے لوگ صرف اس شخص کو وارث بناتے تھے جو جنگ کے موقعہ پر نیزہ بازی کے جوہر دکھا سکتا اور جس میں اپنی ناموس یعنی عورتوں اور مال مویشی کے دفاع اور حفاظت کی صلاحیت ہوتی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس اصول کے ابطال کے لیے یہ آیت نازل کی۔ اس بنا پر اس آیت کے عموم کا اس پس منظر کے سوا دوسری صورتوں میں اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس پس منظر اور سبب کا معترض نے ذکر کیا ہے وہ اولاد اور ذوی الفروض رشتہ داروں تک محدود نہیں ہے۔ جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے دوسری آیتوں میں بیان فرمایا ہے بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ مردوں کو وراثت کا حق دیتے تھے عورتوں کو محروم رکھتے تھے۔ اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ وہ ذوی الارحام مردوں کو وارث بناتے ہوں۔ اور ذوی الارحام عورتوں کو محروم رکھتے ہوں۔ اس لیے معترض کی ذکر کردہ وجہ اس بات کی دلیل نہیں ہے۔ آیت کے نزول کا پس منظر اور سبب اولاد کی نیز ان رشتہ داروں کی توریث ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں ذوی الفروض قرار دیا ہے۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے، اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کی بنا پر ہوتا تو یہ لفظ کے عموم کی تخصیص کو واجب نہ کرتا بلکہ ہمارے نزدیک عموم کا اعتبار کیا جاتا اور اس کا حکم تسلیم کیا جاتا سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا اس لیے کسی سبب کی بنا پر آیت کے نزول اور بلا سبب از خود نزول کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اولاد کے ساتھ دوسرے رشتہ داروں کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ قول باری ہے (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس آیت میں دوسرے تمام رشتہ داروں کو نظر انداز کر کے صرف اولاد کی میراث مراد نہیں ہے اس آیت سے دادا کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دینے کے سلسلے میں استدلال کیا

جاتا ہے۔ جس طرح ذوالارحام کو وارث قرار دیتے ہیں ہم اس سے استدلال کرتے ہیں۔

فرض اور واجب میں لطیف فرق

قول باری (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) کا مطلب ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ معلوم و مقرر حصہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ فرض کے اصل معنی نشان اور علامت کے طور پر جوئے کے تیروں میں سوراخ کر دینے کے ہیں تاکہ اس کی وجہ سے وہ دوسرے تیروں سے الگ رہیں ۔ "الفرضۃ" اس علامت کو کہتے ہیں جو گھاٹ یا چشمے پر پانی کے حصے میں لگا دی جاتی ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے ہر حقدار پانی میں اپنا حصہ معلوم کرے۔ فرض کے یہ لغوی معنی ہیں پھر شریعت میں معلوم اور مقرر مقداروں یا ثابت اور لازم امور پر اس لفظ کا اطلاق ہونے لگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے اصل معنی ثبوت کے ہیں۔ اس بنا پر کمان کے سرے پر جو شگاف ہوتا ہے۔ اسے فرض کہا جاتا ہے اس لیے کہ یہ شگاف باقی رہتا ہے۔

شریعت میں فرض ان ہی دو معنوں میں بٹا ہوا ہے۔ جب اس لفظ سے وجوب مراد لیا جائے گا، تو اس صورت میں مفروض یعنی فرض شدہ امر ایجاب کے سب سے اونچے درجے پر ہوگا۔ شریعت میں فرض اور واجب کے معنوں میں بہت وجوہ کی بنا پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، اگرچہ ہر مفروض اس لحاظ سے واجب ہوتا ہے کہ فرض اس کا مقتضی تھا کہ اس کا کوئی فرض کرنے والا نیز کوئی موجب موجود ہو۔ واجب کی یہ حیثیت نہیں ہے کیونکہ یہ بعض دفعہ خود بخود واجب ہو جاتا ہے اور اس کا موجب موجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا تو درست ہوتا ہے کہ فرمانبرداروں کا ثواب اللہ پر اس کی حکمت کی رو سے واجب ہے۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ پر یہ فرض ہے۔ کیونکہ فرض کسی فارض (فرض کرنے والے) کا مقتضی ہے۔ اس کے برعکس اللہ کی حکمت کی رو سے یہ واجب ہوتا ہے، لیکن یہ کسی موجب (واجب کرنے والے کا مقتضی نہیں ہوتا۔ لغت میں وجوب کے معنی سقوط یعنی گر جانے کے ہیں۔ جب سورج غائب ہو جائے تو کہا جاتا ہے "وجبت الشمس" اسی طرح جب دیوار گر جائے تو کہا جاتا ہے "وجب الحائط" کسی چیز کے گرنے کی آواز پر کہا جاتا ہے "سمعت وجبۃ" (میں نے گرنے کی آواز سنی) ارشاد باری ہے (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا) جب ان ذبح شدہ قربانی کے جانوروں کے پہلو گر جائیں) یعنی زمین سے لگ جائیں۔

درج بالا تشریحات کے لحاظ سے لغت میں فرض اپنی اثر انگیزی میں واجب سے بڑھ کر ہوتا ہے شریعت میں بھی ان دونوں کے حکموں کی یہی حیثیت ہے۔ اس لیے کہ تیر کے سرسے پر پڑا ہوا شگاف اثر اور لشان کے لحاظ سے ثابت اور باقی رہتا ہے جبکہ وجوب کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔

تقسیمِ میراث کے موقع پر رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے لیے فراخ دلی کا مظاہرہ کیا جائے

قول باری ہے (وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَۃَ اُولُوا الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنُ فَارْزُقُوْھُمْ مِّنْہُ، اور جب ترکہ کی تقسیم کی موقع پر رشتہ دار، یتیم اور مساکین بھی آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کوئی حصہ دو) سعید بن المسیب، ابو مالک اور ابو صالح کا قول ہے کہ یہ حکم آیتِ میراث کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، عطاء، حسن، شعبی، ابراہیم، مجاہد، اور زہری کا قول ہے کہ یہ محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ عطیہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "میراث کی تقسیم کے وقت" یہ بات آیتِ میراث کے نزول سے پہلے کی تھی پھر اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں فرائض نازل فرما کر ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا اور مرنے والا اگر کسی کو کچھ دینے کے لیے کہہ جائے تو اسے صدقہ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ابن عباس سے منقول یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ میراث تقسیم کرتے وقت زیر بحث آیت میں مذکورہ حکم واجب تھا پھر آیتِ میراث کی بنا پر منسوخ ہو گیا، البتہ میت کی وصیت کی صورت میں آیت میں درج شدہ افراد کیلئے ترکہ میں حصہ بحال رکھا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے عکرمہ کی روایت کے مطابق آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ میراث کی تقسیم کے متعلق ہے کہ تقسیم کے وقت مذکورہ بالا افراد کو بھی کچھ حصہ دے دیا جائے۔ اگر ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے۔ قول باری (وَقُوْلُوْا لَھُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا، اور ان سے بھلی بات کہو) کا یہی مفہوم ہے۔ حجاج نے ابو اسحٰق سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور عبدالرحمٰن بن ابی بکر تقسیم میراث کے وقت ایسے لوگوں میں سے جو موجود ہوتا، اسے ضرور کچھ دیتے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ یہ آیت محکم ہے۔ اشعث نے ابن سیرین سے انہوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ میرے والد کو کسی میراث کا سرپرست مقرر کیا گیا۔ انہوں نے بکری ذبح کر کے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا۔ پھر جب اس میراث کی تقسیم عمل میں آئی تو سب کو وہ

کھانا کھلایا پھر مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی۔ احمد بن سیرین نے عبیدہ سے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ اس روایت میں ان کا یہ قول بھی درج ہے کہ اگر یہ آیت نہ ہوتی تو اس موقع پر ذبح کی جانے والی بکری میرے مال سے خریدی جاتی۔ وہ بکری اس یتیم کے مال میں سے تھی جس کے یہ سرپرست اور ولی مقرر ہوئے تھے۔

ہشیم نے ابوبشر سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ لوگ اس آیت کے بارے میں کوتاہ فہمی کا ثبوت دیتے ہیں۔ دراصل اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے کی زبان تو یہ کہتی ہے کہ وارث ہے اور دوسرے کی زبان کہتی ہے کہ وارث نہیں ہے۔ پہلے حصے میں انہیں حصہ دینے اور کچھ عطار کرنے کا حکم ہے اور دوسرے حصے میں انہیں بھلی بات کہہ کر معذرت کر لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ ان سے یوں کہے کہ ایسے لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں، تمہارا اگرچہ اس میں حق ہے۔ لیکن ہمیں اس میں سے تمہیں کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ قول معروف کا یہی مفہوم ہے۔ سعید نے مزید کہا کہ یہ آیت محکم ہے۔ منسوخ نہیں ہے۔ اس طرح سعید بن جبیر نے قول باری فَارْزُقُوهُم کو اس پر محمول کیا کہ میراث میں ان کے حصے انہیں دے دیئے جائیں گے اور دوسروں کو "قول معروف" کے ذریعے رخصت کر دیا جائے گا۔ اس طرح سعید بن جبیر کے نزدیک اس آیت سے معلوم ہونے والی بات یہ ہے۔ کہ اگر تقسیم میراث کے وقت بعض ورثار آ جائیں اور بعض غائب ہوں یا ابھی نابالغ ہوں تو اس صورت میں موجود ورثار کو ان کے حصے دے دیئے جائیں اور غیر موجود یا نابالغ وارث کا حصہ روک لیا جائے۔

اگر یہ تاویل درست ہے تو پھر یہ ان لوگوں کے لیئے حجت ہے جو ودیعت کے متعلق اس کے قائل ہیں۔ اگر ودیعت دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک غائب ہو جائے تو موجود شخص اپنا حصہ لے سکتا ہے اور غائب کا حصہ ودیعت رکھنے والا اپنے پاس روک لے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دونوں شخص اس ودیعت میں شریک ہوں تو جب تک دونوں شریک موجود نہ ہوں اس وقت تک یہ ودیعت کسی ایک کو واپس نہیں کی جائے گی۔ عطار نے سعید بن جبیر سے وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اگر ورثار نابالغ ہوں تو ان کے سرپرست غیر وارث رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں سے خوشنما وعدے کے طور پر یہ کہیں کہ یہ ابھی نابالغ ہیں۔ جب بالغ

ہو جائیں گے تو ہم ان سے کہیں گے کہ تم اپنے ان رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کا حق پہچانو اور ان کے متعلق اپنے رب کی وصیت پوری کرو۔

درج بالا بیان کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں سلف کے اختلاف کو ہم چار صورتوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

اوّل سعید بن المسیب، ابو مالک اور ابو صالح کا قول ہے کہ یہ آیت میراث کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔

دوم حضرت ابن عباسؓ کا قول بروایت عکرمہ، نیز عطاء، حسن، شعبی، ابراہیم اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ محکم ہے۔ اور اس کا حکم بحالہ باقی ہے۔ اور یہ میراث کے متعلق ہے۔

سوم حضرت ابن عباسؓ سے منقول ایک اور روایت کے مطابق آیت کا تعلق مرنے والے کی اس وصیت کے ساتھ ہے جو وہ ان لوگوں کے متعلق کرجاتا ہے جن کا آیت میں ذکر ہے، لیکن اب یہ میراث کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ زید بن اسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ وصیت کرتے وقت وصیت کرنے والے کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ انہوں نے اس قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا، ان لوگوں کو یہ سوچ کر ڈرنا چاہیے کہ اگر اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑ جاتے) زید بن اسلم نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا کہ وصیت کرنے والے کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ کہے کہ "بندۂ خدا" اللہ سے ڈر، ان آئے ہوئے رشتہ داروں کے ساتھ بھی" صلہ رحمی "کر اور انہیں بھی کچھ دے دلا دے۔

چہارم سعید بن جبیر کا قول بروایت ابو البشر کہ قول باری (فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) کا تعلق نفس میراث سے ہے اور (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) کا تعلق غیر اہل میراث سے ہے۔ جو لوگ اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک آیتِ میراث نازل ہونے سے قبل اس کا حکم واجب تھا۔ پھر جب آیتِ میراث نازل ہو گئی اور ہر وارث کو اس کا حصہ دے دیا گیا تو یہ آیت خود بخود منسوخ ہو گئی۔

جو لوگ اس کے محکم اور ثابت ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ مندوب و مستحب کے معنی پر محمول ہے۔ وجوب یا فرض کے معنی پر نہیں اس لیے کہ اگر یہ حکم واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے عہد میں بے شمار ترکے تقسیم ہوئے جس کی بنا پر اس کا وجوب اور مذکورہ

افراد کا ترکے میں استحقاق اسی طرح منقول ہوتا جس طرح کہ میراث کے دیگر حصے منقول ہوئے اس لیے کہ اس حکم کی لوگوں کو عام حاجت تھی۔ اب جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہے، نہ ہی صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی روایت ہے، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اب اس حکم کو مستحب کے معنی پر محمول کیا جائے گا، ایجاب کے معنی پر نہیں۔ اس بارے میں عبدالرحمٰن، عبیدہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے جو قول منقول ہے تو اس میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ ورثاء بالغ تھے۔ ان کی اجازت سے ترکہ میں سے بکری ذبح کی گئی تھی۔ روایت میں جو یہ مذکور ہے کہ عبیدہ نے کچھ یتیموں کی میراث تقسیم کرتے وقت ایک بکری ذبح کی تھی، تو اس روایت کی یہ تاویل کی جائے گی کہ مذکورہ یتیم اس وقت بالغ ہو چکے تھے۔ اس لیے کہ اگر اس وقت یہ نابالغ ہوتے تو ان کی میراث کی تقسیم کا عمل درست نہ ہوتا۔

اس حکم کے مندوب و مستحب ہونے پر عطاء کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو انہوں نے سعید بن جبیر سے کی ہے کہ وصی رشتہ دار اور غیر رشتہ دار حاضرین سے کہے گا کہ یہ ورثاء ابھی نابالغ ہیں، اس لیے ہم تم لوگوں کو ابھی کچھ نہیں دے سکتے۔ یا اسی قسم کے فقرات کے ذریعے ان سے معذرت کر لی جائے گی۔ اگر یہ لوگ وجوب کے طور پر اس حصے کے حق دار ہوتے تو انہیں یہ حصہ دے دینا واجب ہوتا خواہ ورثاء بالغ ہوتے یا نابالغ۔

ایک اور جہت سے دیکھیے اللہ تعالیٰ نے ورثا کے درمیان میراث تقسیم کر کے ان میں سے ہر ایک کے حصے کی وضاحت کر دی لیکن ان لوگوں کے لیے اس میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا اب ظاہر ہے کہ جو چیز کسی کی ملکیت ہو اسے کسی اور کی ملکیت کی طرف منتقل کرنا صرف ان ہی صورتوں میں جائز ہو گا جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ، اور تم اپنے اموال آپس میں ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ الا یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (دماءکم واموالکم علیکم حرام، تمہارا خون اور تمہارا مال تم پر حرام ہے) نیز فرمایا (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال کسی دوسرے کے لیے صرف اسی صورت میں حلال ہو سکتا ہے جب وہ خوشدلی کے ساتھ اسے دے دے۔

خلاصۂ کلام۔

قرآن و حدیث کے ان دلائل سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ تقسیم میراث کے وقت

آیت میں مذکور موجود لوگوں کو کچھ دینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ قول باری (وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوْفًا) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ میراث ورثا میں تقسیم کر دی جائے گی۔ قول باری (فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ) کا یہی مفہوم ہے اور غیر وارث افراد سے کہا جائے گا کہ یہ ان لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں۔ اس مال میں اگرچہ آپ لوگوں کا بھی حصہ بنتا ہے لیکن ہمیں اس میں سے آپ کو کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ غرض سعید بن جبیر کے نزدیک یہ بھی معذرت کی ایک صورت ہے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ جب تقسیم کے وقت ان لوگوں کو کچھ دیا جائے تو نہ احسان جتلایا جائے نہ ڈانٹ ڈپٹ کی جائے اور نہ ہی سخت الفاظ استعمال کیے جائیں اس لیے کہ قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ اَذًى، بھلی بات کہنا اور درگذر کر دینا اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے ایذا دہی آجائے) نیز فرمان الٰہی ہے (فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ، یتیم پر سختی نہ کر اور سائل کو مت جھڑک۔

معاشرتی معاملات کی بنیاد وسیع تر قومی مفاد کے اصولوں پر ہونی چاہیئے

قول باری ہے (وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا، لوگوں کو اس بات کا خیال کر کے ڈرنا چاہیئے کہ اگر خود اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑتے تو مرتے وقت انہیں اپنے بچوں کے حق میں کیسے کچھ اندیشے لاحق ہوتے۔ پس چاہیئے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور راستی کی بات کریں) اس آیت کی تاویل میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کی بنا پر نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، ضحاک، سدی کے قول کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت قریب آجائے، اس کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اس سے کہے " انہیں یعنی رشتہ داروں کو بھی کچھ دے جاؤ، ان کے ساتھ صلہ رحمی اور نیکی کرو" اگر یہ لوگ خود وصیت کرنے والے ہوتے تو اپنی اولاد کے لیے سب کچھ بچا لینا زیادہ پسند کرتے۔

حبیب بن اوس کہتے ہیں میں نے مقسم سے اس تفسیر کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ تفسیر اس طرح نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت آجائے۔ اس کے

پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ مشورہ دے کہ "اللہ کا خوف کرو اور اپنا مال اپنے پاس رہنے دو۔ کسی اور کو نہ دو" اگر مشورہ دینے والے خود اس کے رشتہ دار ہوتے تو انہیں یہ بات زیادہ پسند ہوتی۔ کہ وہ ان کے متعلق وصیت کر جائے پہلے گروہ نے آیت کی یہ تاویل کی کہ اس قریب المرگ انسان کے پاس موجود لوگوں کو اسے وصیت پر ابھارنے سے روک دیا گیا ہے جبکہ مقسم نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ آیت میں ترک وصیت کا مشورہ دینے والے کو اس قسم کے مشورے سے روک دیا گیا ہے۔ ایک اور روایت میں حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو قریب الموت شخص اپنے مال کی تہائی سے زائد وصیت کا مشورہ دیتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق یتیم کے مال کی سرپرستی اور حفاظت کے سلسلے میں آپ نے فرمایا کہ سرپرستوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے مال میں وہی کچھ کریں اور اس کے متعلق وہی کچھ کہیں جو وہ اپنی موت کے بعد پیچھے رہ جانے والے یتیموں اور بے بس اولاد کے مال میں کرنا اور کہنا پسند کرتے ہوں۔ یہاں یہ کہنا درست ہوگا کہ آیت کی سلف سے جتنی تاویلات مروی ہیں وہ سب مراد ہیں۔ البتہ ایک تاویل جس کی رو سے وصیت کا مشورہ دینے سے روکا گیا ہے اس وقت درست ہوگی جب مشورہ دینے والے کا ارادہ ورثاء کو نقصان پہنچانے یا ان لوگوں کو محروم رکھنے کا ہو جن کے بارے میں مرنے والا وصیت کرنا چاہتا تھا یعنی مشورہ دینے والے کی یہ حرکت ایسی ہو کہ اگر وہ خود ان کی جگہ ہوتا تو اسے پسند نہ کرتا۔ وہ اس طرح کہ مرض موت میں مبتلا شخص کا مال بہت کم مقدار میں ہو اور اس کے ورثاء اس کی بے بس اور کمزور اولاد ہو۔ اب یہ مشیر اسے مال کی پوری ایک تہائی کی وصیت کا مشورہ دے، حالانکہ اگر وہ خود اس کی جگہ ہوتا تو اپنے بے بس، ورثاء کے خیال سے کبھی ایسا کرنے پر رضا مند نہ ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کے کمزور اور بے بس ورثاء ہوں اور اس کا مال بھی کوئی زیادہ نہ ہو تو اس کے لیے یہی مستحب ہے کہ کسی قسم کی وصیت نہ کرے اور سارا مال اپنے ورثاء کے لیے چھوڑ جائے اور اگر اسے وصیت کرنا ہی ہو تو تہائی سے کم کی وصیت کر جائے۔ حضرت سعدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب یہ عرض کیا تھا کہ میں اپنا مال وصیت میں دے دینا چاہتا ہوں تو آپ انہیں روکتے رہے، حتیٰ کہ وہ تہائی مال پر آ گئے اس پر آپ نے فرمایا (الثلث والثلث کثیر، انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس، تہائی ٹھیک ہے اور تہائی بھی بہت زیادہ ہے، تم اگر اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جاؤ تو یہ اس سے بہتر ہے کہ انہیں

تنگدستی میں مبتلا کر جاؤ کہ پھر وہ اپنے گذارے کے لیے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ ورثاء اگر غریب ہوں تو ایسی صورت میں ان کی خوشحالی کو مدنظر رکھتے ہوئے وصیت نہ کرنا وصیت کرنے سے افضل ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مالدار ہو اس کیلئے افضل صورت یہی ہے کہ رضائے الٰہی کی خاطر اپنے تہائی مال کی وصیت کر جائے۔ اور جو شخص مال دار نہ ہو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ کوئی وصیت نہ کرے بلکہ سارا مال اپنے ورثاء کے لیے چھوڑ جائے۔ آیت کی تاویل میں حسن سے منقول روایت کے مطابق وصیت سے نہی کا حکم اس شخص کے لیے ہے جو مرنے والے کو تہائی سے زائد کی وصیت کر جانے کا مشورہ دے اس لیے کہ اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الثلث کثیر، تہائی بھی بہت زیادہ ہے) نیز آپ نے حضرت سعدؓ کو تہائی سے زائد مال کی وصیت سے منع کر دیا تھا

مقسم نے آیت کی تاویل کے سلسلے میں جو کہا ہے آیت سے وہ مراد لینا بھی جائز ہے وہ اس طرح کہ مرنے والے کے پاس موجود کوئی شخص اسے وصیت نہ کرنے کا مشورہ دے۔ اگر یہ مشیر اس کے رشتہ داروں میں سے ہوتا تو وہ اپنے بارے میں اسکی وصیت کے عمل کو ضرور پسند کرتا۔ اس طرح وہ اسے ایسا مشورہ دینے کا مرتکب ٹھہرا جسے وہ اپنی ذات کے لیے پسند نہیں کرتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت موجود ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انہیں ابراہیم بن ہاشم نے، انہیں ھدابہ نے، انہیں ہمام نے، انہیں قتادہ نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یؤمن العبد حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ من الخیر، کوئی بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی بھلائی نہ چاہے جو وہ اپنی ذات کے لیے چاہتا ہے)۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی۔ انہیں حسن بن العباس رازی نے، انہیں سہل بن عثمان نے، انہیں زیاد بن عبداللہ نے لیث سے، انہوں نے طلحہ سے، انہوں نے خیثمہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (من سرہ ان یزحزح عن النار ویدخل الجنۃ فلتاتہ منیتہ وھو یشھد ان لا الٰہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ ویحب ان یاتی الی الناس ما یحب ان یاتی الیہ، جس شخص کو یہ بات خوش کر دے کہ اسے جہنم سے دور کر دیا جائے اور جنت میں داخل ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ اس

کی موت ایسی حالت میں آئے کہ وہ اللہ کی وحدانیت اور اس کی معبودیت نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتا ہو اور اسے اپنی ذات کے لیے جس چیز کا حصول پسند ہو لوگوں کے لیے بھی اس کا حصول اسے پسند ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا) کے یہ معنی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کر دیا ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کو ایسے کام کا مشورہ دے یا ایسا قدم اٹھانے کا حکم کرے جو وہ اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنے ورثاء کے لیے اٹھانا پسند نہ کرتا ہو۔ اس کی بجائے مرنے والے کے پاس موجود لوگوں کو سیدھی اور درست بات کرنے کا حکم دیا ہے۔ یعنی حق و انصاف کی بات جس میں کوئی ہیر پھیر یا خرابی نہ ہو کہ اس سے کسی وارث کو نقصان پہنچتا ہو یا کسی رشتہ دار کی محرومی لازم آتی ہو۔

اسلام یتیم کی اصلاح اور خیر کا طالب ہے

قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا، جو لوگ ازراہ ظلم یتیموں کا مال ہضم کر جاتے ہیں۔ وہ دراصل اپنے پیٹ آگ سے بھرتے ہیں۔ ایسے لوگ جلد ہی دہکتی ہوئی آگ میں پڑیں گے)

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو جن لوگوں کے زیر سایہ یتیم پرورش پا رہے تھے، انہوں نے ان یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا جس کے نتیجے میں کھانا خراب ہو جاتا لیکن وہ اسے ہاتھ نہیں لگاتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ، اور اگر تم انہیں اپنے ساتھ ملا لو تو یہ تمہارے بھائی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ کس کی نیت میں فساد ہے اور اصلاح کا خواستگار کون ہے۔) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اصلاح اور خیر طلبی کی بنیاد پر انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کی اجازت دے دی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خاص کر اکل یعنی خوردنی اشیاء کا ذکر کیا ہے جبکہ یتیموں کے تمام اموال کا جن میں غیر اشیائے خوردنی بھی شامل ہیں۔ اتلاف اسی طرح ممنوع ہے جس طرح خوردنی اشیاء کا یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل کا ذکر اس لیے ہوا کہ کھانے پینے کا عمل ہی وہ سب سے بڑا مقصد ہے جس کی خاطر لوگ مال و دولت کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔

ہم نے اس نکتے کی وضاحت سابقہ سطور میں کر دی ہے۔ قولِ باری ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ کے متعلق مفسر سدی سے مروی ہے کہ قیامت کے دن ایسے شخص کے منہ، کان، ناک اور آنکھوں سے آگ کے شعلے نکلیں گے جو شخص بھی دیکھے گا وہ فوراً پہچان لے گا کہ یہ یتیم کا مال ہضم کرنے والا شخص ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ بات بطور مثل بیان کی گئی ہے اس لیے کہ ایسے لوگ اس گناہ کی وجہ سے جہنم میں پہنچ جائیں گے اور پھر ان کے پیٹ آگ سے بھر جائیں گے۔

بعض برخود غلط، جاہل قسم کے "اہلِ حدیث" اس کے قائل ہیں کہ قولِ باری ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾ منسوخ ہو گیا ہے اور اس کا ناسخ یہ قولِ باری ہے ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾، ان میں ایک نے "الناسخ والمنسوخ" کے بیان کے سلسلے میں یہ بات اس روایت کی بنیاد پر ثابت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا حتیٰ کہ قولِ باری ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ نازل ہوا۔ قائل کا یہ قول، نسخ کے معنی، اس کے جواز اور عدم جواز کے متعلق اس کی جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اہلِ اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ از راہِ ظلم یتیم کا مال کھانا ممنوع ہے اور آیت میں مذکورہ وعید ایسے شخص کے لیے ثابت ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ وعید آخرت میں اسے ضرور بالضرور لاحق ہو گی یا بخشش کی گنجائش ہو گی۔ اس جیسی صورت میں کوئی عقلمند انسان نسخ کے جواز کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس شخص کو اس بات کا پتہ ہی نہ چل سکا کہ ظلم کی اباحت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتی، اس لیے اس کی ممانعت کا منسوخ ہو جانا بھی درست نہیں ہو سکتا۔ صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے اپنے اپنے زیرِ کفالت یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا تھا تو اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انہیں یہ خوف پیدا ہو گیا تھا کہ کہیں بے خبری میں ان کا مال استحقاق کے بغیر کھا نہ لیں اور پھر ان پر ظالم ہونے کا دھبہ لگ جائے اور آیت میں مذکورہ وعید کا نشانہ بن جائیں۔ اس لیے انہوں نے احتیاطی تدبیر کے طور پر یہ قدم اٹھایا تھا۔ پھر جب آیت ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ نازل ہوئی تو اصلاح اور خیر خواہی کے ارادے کی شرط کے ساتھ انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کے متعلق ان کا خوف زائل ہو گیا۔ اس طرزِ عمل میں از راہِ ظلم یتیم کا مال ہضم کرنے کی کوئی اباحت موجود نہیں کہ اس کی بنا پر یہ آیت قولِ باری ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا﴾، کے لیے ناسخ بن جاتے۔ واللہ اعلم۔

بابُ الفرائض

اسلام میں ہر فرد کے حقوق متعیّن ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ جاہلیت دو باتوں کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے، اوّل نسب دوم سبب۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی وجہ سے وہ نابالغوں اور عورتوں کو وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ صرف ان لوگوں کو وراثت کا حق دار سمجھتے تھے جو گھوڑوں پر سوار ہو کر لڑائیوں میں حصہ لے سکیں اور مالِ غنیمت سمیٹ سکیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر نیز دوسرے حضرات سے بھی مروی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ)، لوگ آپ سے عورتوں کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے اللہ تمھیں ان کے متعلق فتویٰ دیتا ہے) تا قولِ باری (وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ، اور ان بچوں کے متعلق جو بیچارے کوئی زور نہیں رکھتے۔ نیز یہ آیت نازل فرمائی (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، اللہ تعالیٰ تمہیں تمھاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی لوگ شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں پر قائم رہے، حتیٰ کہ وہ وقت بھی آگیا کہ وہ یہ طور طریقے چھوڑ کر شریعت کے بتائے ہوئے اصولوں اور طریقوں کی طرف منتقل ہو گئے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ آیا آپ کو یہ معلوم ہے کہ طلاق یا نکاح یا میراث کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ان ہی طریقوں پر چلنے دیا تھا جن پر آپ نے انہیں پایا تھا یعنی زمانہ جاہلیت کے طور طریقے، عطاء نے جواب میں کہا کہ ہمیں بھی اطلاع ملی ہے۔

حماد بن زید نے ابنِ عون سے، انہوں نے ابنِ سیرین سے روایت کی ہے کہ مہاجرین اور

انصار اپنے نسب کی بنیاد پر جس کا زمانۂ جاہلیت میں اعتبار کیا جاتا تھا ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس طریقے پر باقی رہنے دیا تھا۔ البتہ "ربوا" یعنی سود کا معاملہ اس سے خارج تھا۔

اسلام آنے کے بعد جن سودی رقموں پر قبضہ نہیں ہوا تھا۔ ان کے سلسلے میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا کہ راس المال قرض خواہ کو واپس کر دیا گیا اور سود کی رقم ختم کر دی گئی۔ حماد بن زید نے ایوب سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور لوگ زمانۂ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے حتیٰ کہ وہ وقت آ گیا جب انہیں بہت سی باتوں کے کرنے کا حکم ملا اور بہت سی باتوں سے روک دیا گیا۔ ورنہ اس سے پہلے وہ زمانۂ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے۔ اسی مفہوم کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "جو چیز اللہ نے حلال کر دی وہ حلال ہے اور جو چیز اس نے حرام کر دی وہ حرام ہے۔ اور جس چیز کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی وہ قابلِ گرفت نہیں ہے۔" اس طرح لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی ایسی باتوں پر بحالہ قائم رہنے دیا گیا جو عقلی طور پر ممنوع نہیں تھیں۔

عرب کے لوگ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی بعض شرائع کی پابندی کرتے تھے۔ اگرچہ انہوں نے ان میں اپنی طرف سے بہت سی نئی باتیں پیدا کر لی تھیں جو عقل کے نزدیک ممنوع تھیں مثلاً شرک، بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا اور بہت سی دوسری ایسی باتیں جن کی قباحت کی عقل انسانی بھی گواہی دیتی تھی۔ دوسری طرف ان میں اعلیٰ اخلاق کی بہت سی صفات پائی جاتی تھیں۔ نیز آپس کے لین دین اور میل ملاپ کی بہت سی ایسی صورتیں تھیں جو عقلِ انسانی کے نزدیک ممنوع نہیں تھیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا نبی بنا کر مبعوث فرمایا اور آپ نے انہیں توحید باری تعالیٰ کی دعوت دی اور وہ باتیں ترک کرنے کے لیے کہا جو عقلی طور پر ممنوع تھیں۔ مثلاً بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینا، نیز "سائبہ" (ایسی اونٹنی جس کے دس مادہ بچے ہوں اس پر نہ تو سوار ہوتے تھے اور نہ ہی اس کا دودھ اس کے بچے اور مہمان کے سوا کسی اور کو پینے دیتے تھے، اسے گھاس پانی وغیرہ سے بھی روکا نہیں جاتا تھا) "وصیلہ" (پہلی بار بکری کے نر اور مادہ بچے ایک ساتھ پیدا ہونے پر نر کو بتوں کے نام پر چھوڑ دیا جاتا اس کا نام وصیلہ تھا) اور "حام" (نر اونٹ جس کا پوتا سواری دینے کے قابل ہو جاتا تو اسے آزاد

چھوڑ دیتے تھے نہ اس پر سوار ہوتے اور نہ ہی اس کے بال کترتے تھے) اور اسی طرح کے دوسرے جانوروں کو تقرب کی نیت سے بتوں کے نام پر چھوڑ دینا وغیرہ۔ دوسری طرف آپ نے خرید و فروخت کے عقود، آپس کے لین دین، شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں انہیں ان طریقوں پر رہنے دیا جن پر وہ زمانۂ جاہلیت سے چلتے آرہے تھے اور جو عقلی طور پر قابلِ ملامت نہیں تھے۔ ان باتوں کی انہیں اجازت تھی اس لیے کہ عقلی طور پر ان کی ممانعت تھی اور نہ ہی ان کی تحریم کی آواز ان کے کانوں میں پڑی تھی جو ان کے خلاف حجت بن جاتی۔ ان کی میراث کے معاملات بھی اسی ضمن میں آتے تھے اور زمانۂ جاہلیت کی ڈگر پر چل رہے تھے۔ یعنی جنگ کے قابل مردوں کو میراث کا حق دار سمجھا جاتا تھا اور بچوں نیز عورتوں کو اس سے محروم رکھا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے میراث کی آیتیں نازل کی گئیں۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کی یہ صورت تھی۔

سبب کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کی دو صورتیں تھیں۔ اول، حلف اور معاہدہ دوم، تبنّیٰ یعنی کسی کو اپنا متبنّیٰ بنا لینا۔ پھر اسلام کا دور آگیا۔ لوگوں کو کچھ عرصے تک ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا گیا پھر اس کی ممانعت کر دی گئی۔ بعض حضرات کا یہ قول ہے کہ یہ لوگ نصِ قرآنی کی رو سے حلف اور معاہدہ کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔ شیبان نے قتادہ سے قولِ باری (وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ، اور وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں ان کا حصہ انہیں دو) کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص سے عہد و پیمان باندھتے ہوئے کہتا کہ "میرا خون تیرا خون ہے، میری قبر تیری قبر کے ساتھ ہے۔ میں تیرا وارث اور تو میرا وارث، تو جرم کرے گا تو جرمانہ میں بھروں گا اور میں جرم کروں گا تو جرمانہ تو بھرے گا۔" قتادہ کہتے ہیں کہ ایسے آدمی کو زمانۂ اسلام میں کل مال کا چھٹا حصہ دیا جاتا تھا، اس کے بعد اہلِ میراث اپنے اپنے حصے لیتے تھے، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (واولی الأرحام بعضھم اولی ببعض فی کتاب اللہ) اللہ کی کتاب میں قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔

حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے قولِ باری (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا

---

[1] قولِ باری (عَاقَدَتْ) کی ساتوں قراء نے اسی طرح قرأت کی ہے۔ البتہ عاصم، حمزہ اور کسائی نے اس کی قرأت الف کے بغیر (عَقَدَتْ) کی ہے۔

مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ،
اور ہم نے ہر اس ترکے کے حقدار مقرر کر دیئے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں۔ اب رہے وہ لوگ
جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دو) کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت
میں ایک شخص دوسرے شخص سے حلف یا معاہدہ کرتا اور اس کا تابع بن جاتا۔ جب وہ شخص مر جاتا
تو اس کی میراث اس کے رشتہ داروں اور اقرباء کو مل جاتی اور یہ شخص خالی ہاتھ رہ جاتا۔ اس
پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) اس کے
بعد اسے بھی اس شخص کی میراث میں سے دیا جانے لگا۔ عطاء نے سعید بن جبیر سے درج بالا آیت
کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت نیز زمانہ اسلام میں کوئی شخص کسی سے دوستی کرنا چاہتا
اور پھر اس سے دوستی کا معاہدہ کر لیتا اور کہتا کہ میں تیرا وارث بنوں گا اور تو میرا وارث، پھر ان میں
سے جو بھی پہلے وفات پا جاتا تو زندہ رہ جانے والے کو معاہدے کی شرط کے مطابق اس کے ترکے
میں سے حصہ مل جاتا، جب آیت میراث نازل ہوئی اور "ذوی الفروض" کے حصص بیان کر دیئے
گئے۔ لیکن دوستی کے معاہدے کے تحت ملنے کا کوئی ذکر نہیں آیا تو ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ
وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض گذار ہوا کہ "حضور! میراث کی تقسیم کے متعلق اس آیت کا نزول
ہو گیا، لیکن اس میں اہل عقد کا کوئی ذکر نہیں ہے میں نے ایک شخص سے دوستی کا معاہدہ کیا تھا۔ اور
اب اس کی وفات ہو گئی ہے" اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سلف میں سے ان حضرات نے
یہ بتا دیا کہ حلیف یعنی دوستی کا معاہدہ کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک کا حکم زمانہ اسلام
میں از روئے سمع ثابت رہا نہ کہ لوگوں کو زمانہ جاہلیت کے طریق کار پر باقی رکھنے کے ذریعے۔ ان
میں سے بعض کا قول ہے کہ یہ بات شریعت کے واسطے سے حکم سن لینے کی بنا پر ثابت نہیں رہی بلکہ
یہ اس واسطے سے ثابت رہی کہ لوگوں کو زمانہ جاہلیت کے طریق کار پر باقی رہنے دیا گیا حتیٰ کہ آیت
میراث نازل ہو گئی اور پھر یہ طریق کار ختم کر دیا گیا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد نے، انہیں ابو عبید نے،
انہیں عبد الرحمن نے سفیان سے، انہوں نے منصور سے، انہوں نے مجاہد سے قول باری (وَ
الَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) کے متعلق نقل کیا کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو
زمانہ جاہلیت میں ایک دوسرے کے حلیف تھے ان کے متعلق حکم دیا گیا کہ باہمی مشاورت،
دیت اور جرمانے کی ادائیگی نیز ساتھ دینے اور مدد کرنے میں انہیں ان کا حصہ دیا جائے۔ لیکن

میراث میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی، انہیں معاذ نے ابن عون سے، انہوں نے عیسیٰ بن الحارث سے، انہوں نے عبداللہ بن الزبیرؓ سے قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ؛ اور قرابت دار، ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں) کے متعلق نقل کیا کہ یہ آیت "عصبات" کے متعلق نازل ہوئی (عصبات ایسے رشتہ داروں کو کہا جاتا ہے جن کے حصے مقرر نہیں ہوتے بلکہ وہ" ذوی الفروض" کے بعد ترکے کے باقیماندہ حصے کے حق دار ہوتے ہیں۔ ایک شخص دوسرے شخص سے دوستی کا معاہدہ کرکے کہتا کہ تو میرا وارث اور میں تیرا۔ اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن ابراہیم سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) کے متعلق نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا کہ تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا۔ اس پر آیت (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُهَاجِرِیْنَ اِلَّا اَنْ تَفْعَلُوْا اِلٰی اَوْلِیَآئِکُمْ مَّعْرُوْفًا، اللہ کی کتاب میں مؤمنین اور مہاجرین میں سے قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔ البتہ تم اپنے حلیفوں کے ساتھ نیکی کرسکتے ہو) نازل ہوئی، حضرت ابن عباس نے فرمایا کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اِلَّا یہ کہ تم ان لوگوں کے حلیفوں کے لیے وصیت کرجاؤ جن کے ساتھ انہوں نے دوستی کے معاہدے کیے تھے" غرض ان حضرات نے یہ بتادیا کہ اس سلسلے میں زمانہ جاہلیت کا طریق کار قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ) کے ذریعے منسوخ کردیا گیا اور قول باری (فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) کا مطلب یہ ہے کہ باہمی مشورت اور امداد یا وصیت میں ان کا حصہ انہیں دیا جائے، میراث میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس سے قریب ترین مفہوم یہ ہے کہ حلف اور معاہدہ کی بنا پر ایک دوسرے کی میراث کے حق کو ثابت رکھا جائے اس لیے کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) ان کے لیے مستقل اور ثابت حصے کا مقتضی ہے جبکہ دیت اور جرمانہ کی ادائیگی نیز مشاورت اور وصیت، مستقل اور ثابت حصے کا مفہوم ادا نہیں کرتی ہیں۔ اس کی مثال یہ ارشاد الٰہی ہے (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ، اس سے ظاہری طور پر جو مفہوم ذہن میں آتا ہے وہ یہی ہے کہ میراث میں حصے کا اثبات ہو رہا ہے ٹھیک اسی طرح قول

باری (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) کے ظاہر کا تقاضا کہ ان کے لیے اس حصے کا اثبات کر دیا جائے جس کے وہ معاہدہ اور حلف کی بنا پر مستحق ہوئے ہیں۔ رہ گئی باہمی مشاورت تو اس میں تمام لوگ یکساں ہیں۔ اس لیے یہ حصہ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح عقل یعنی دیت اور جرمانے کی ادائیگی تو اس کا وجوب حلیفوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بھی دوستی کا معاہدہ کرنے والے کے لیے حصہ نہیں بن سکتی۔ جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو وہ واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا استحقاق ہوتا ہے اس لیے یہ بھی اس کے لیے حصہ نہیں بن سکتی اس بنا پر آیت کی ان تاویلات کے مقابلے میں جو دوسرے حضرات نے کی ہے وہ تاویل خطاب کے مفہوم سے زیادہ قریب اور مطابق نظر آتی ہے۔ جس میں دوستی کے معاہدے کی بنا پر مقرر حصہ مراد لیا گیا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔ البتہ ایسا کوئی وارث پیدا ہو گیا جو اس حلیف سے زیادہ حق دار ٹھہرا مثلاً ایک شخص کا بھائی موجود ہو اب اس کے بیٹے کا وجود اگرچہ بھائی کو میراث سے محروم کر دے گا۔ لیکن اسے اہلِ میراث سے خارج نہیں کرے گا۔ صرف یہ ہو گا کہ بیٹا بھائی کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہو گا۔ اسی طرح "اولوالارحام" یعنی قرابت دار حلیف کے مقابلے میں میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔ اب اگر کسی شخص کی وفات پر اس کا نہ کوئی قرابت دار موجود ہو اور نہ عصبہ تو اس صورت میں اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی جس کے ساتھ اس نے دوستی کا معاہدہ کیا ہو گا۔ اسی طرح ہمارے اصحاب نے اس شخص کے لیے اپنے پورے مال کی وصیت جائز قرار دے دی جس کا کوئی وارث نہ ہو۔

اسلام ایک حقیقت پسند دین ہے

کسی کو متبنّٰی یعنی منہ بولا بیٹا بنا لینے اور اس کے حقیقی باپ کی طرف نسبت کی بجائے اپنی طرف منسوب کر لینے کی بنا پر وراثت کی صورت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے بیٹے کو اپنا بیٹا بنا لیتا اور پھر وہ بچہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہونے کی بجائے اس شخص کی طرف منسوب ہوتا اور جب وہ شخص مر جاتا تو اس کی میراث اسے مل جاتی۔ جب اسلام کا دور آیا تو یہ صورتِ حال اسی طرح چلتی رہی اور یہ حکم علی حالہ باقی رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کو اپنا بیٹا بنا لیا تھا یہاں تک انہیں زید بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں) نیز ارشاد ہوا (فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْۤ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ ، جب زید نے اپنی بیوی سے حاجت پوری کرلی تو ہم نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کرادیا، تاکہ بعد میں مسلمانوں کے لیے اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی پیدا نہ ہو) نیز ارشاد ہوا (اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْۤا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ ، انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تمہیں ان کے باپوں کے متعلق علم نہ ہو تو آخر وہ تمھارے دینی بھائی اور دوست تو ہیں ہی) حضرت ابوحذیفہؓ بن عتبہ نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا چنانچہ سالم کو سالم بن ابی حذیفہ کہہ کر پکارا جانے لگا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ) زہری نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے اس طرح اللہ تعالیٰ نے کسی کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالینے کی بنا پر اسے اپنی طرف منسوب کرنے نیز اسے اپنی میراث قرار دینے کے حکم کو منسوخ کردیا۔ ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انہوں نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہیں سعید بن المسیب نے قول باری (وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کے متعلق کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل فرمائی جو دوسروں کو اپنے منہ بولے بیٹے بنا لیتے ہیں اور پھر اپنی میراث کا انہیں وارث قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے انہیں حکم دیا کہ ایسے منہ بولے بیٹوں کو وصیت کے ذریعے حصہ دو اور میراث کو رشتہ داروں اور عصبات کی طرف لوٹا دو۔ اللہ تعالیٰ نے منہ بولے بیٹوں کو وارث قرار دینے سے انکار کردیا۔ البتہ ان کے لیے وصیت کے ذریعے حصہ مقرر کردیا اور یہ حصہ اس میراث کے قائم مقام بن گیا جس کے متعلق انہوں نے اپنے منہ بولے بیٹوں سے معاہدہ کیا تھا اور اب اللہ تعالیٰ نے ان کے اس طرز عمل کی نفی کردی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات کی گنجائش ہے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) دونوں باتوں یعنی دوستی کے معاہدے اور منہ بولا بیٹا بنا لینے کے معانی پر مشتمل ہو اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا انعقاد کسی عقد اور ایجاب و قبول کے ذریعے ہوتا ہے ہم نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ زمانۂ جاہلیت میں میراث کے بارے میں ان لوگوں کے طرز عمل

سے تعلق رکھتا ہے۔ جب اسلام کا دور آیا تو ان میں بعض صورتوں کو اس وقت تک باقی رکھا گیا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شرعی احکام کی طرف منتقلی کا حکم نہیں آیا۔ اور بعض کے اثبات کے لیے نص وارد ہوئی اور پھر معاملہ اسی طریقے پر چلتا رہا حتیٰ کہ اسے چھوڑ کر شرعی حکم کی طرف منتقلی کے لیے دوسری نص وارد ہو گئی۔

اسلام میں میراث کا انعقاد دو باتوں کے ذریعے ہوتا ہے ایک تو نسب ہے اور دوسرا سبب جو نسب نہ ہو نسب کی بنا پر استحقاق کے متعلق اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اکثر صورتوں کا ذکر آگیا ہے اور بعض کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں وارد ہوا ہے۔ بعض صورتوں میں امت کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور بعض کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہوا ہے۔ رہ گیا کسی سبب یا وجہ کی بنا پر میراث کا استحقاق تو اسلام میں اس کی ایک صورت دوستی کا معاہدہ اور حلف ہے۔ دوسری صورت منہ بولے بیٹے کی ہے ہم نے اس کے متعلق حکم بھی بیان کر دیا ہے اور اس کے نسخ کی روایت بھی نقل کر دی ہے۔ ہمارے نزدیک اگرچہ یہ نسخ نہیں ہے، بلکہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دینے کی ایک صورت ہے۔

ایک سبب جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے میراث کے استحقاق کو واجب قرار دیا تھا۔ وہ ہجرت ہے۔ ہمیں محمد بن جعفر واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے۔ انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے، ابن جریج اور عثمان بن عطاء خراسانی سے، ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا وَجَاھَدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْا اُولٰٓئِکَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُھَاجِرُوْا مَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِھِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُھَاجِرُوْا)، بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اپنے مال اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد بھی کیا اور جن لوگوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی یہ لوگ ایک دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے میراث کا کوئی تعلق نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں) کے متعلق روایت کی ہے کہ ہجرت کر کے آجانے والے مسلمان کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے سے نہ تو دوستی کا معاہدہ کرتے اور نہ ہی اس کے وارث ہوتے، حالانکہ ہجرت نہ کرنے والا مسلمان ہوتا۔ اسی طرح کوئی اعرابی کسی مہاجر کا وارث نہ ہوتا۔ پھر یہ آیت قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ بعض حضرات کا

قول ہے کہ اسے منسوخ کرنے والی یہ آیت ہے (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، ہم نے ہر شخص کے ترکے کے وارث بناتے ہیں جو ماں باپ اور رشتہ دار چھوڑ جائیں) حضرات انصار و مہاجرین اس عقد مواخات کی بنا پر بھی ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے درمیان مواخات قائم کر دی۔ حضرت کعبؓ جنگِ احد کے دن زخمی ہو گئے۔ حضرت زبیر انہیں میدانِ جنگ سے سواری پر بیٹھا کر خود لگام پکڑے ہوئے لے آئے۔ اگر حضرت کعبؓ مال و دولت کا انبار چھوڑ کر وفات پا جاتے تو بھی زبیر ان کے وارث ہوتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل نازل فرمائی (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) اور قرابت دار اللہ کی کتاب میں ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔

ابن جریج نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن انصار و مہاجرین کے درمیان مواخات قائم کر دی تھی وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے، ان کے بھائی وارث نہ ہوتے لیکن جب آیت (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ الْأَقْرَبُونَ) نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر یہ آیت (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) نازل ہوئی۔ یعنی ان کی مدد کرو اور انہیں سہارا دو۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس روایت میں یہ بتایا کہ درج بالا قول باری سے مراد عقد مواخات ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ معمر نے قتادہ سے قول باری (مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ، تمہارے لیے ان کی وراثت میں سے کچھ بھی نہیں ہے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مسلمان اسلام اور ہجرت کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اگر ایک شخص مسلمان ہو جاتا لیکن ہجرت نہیں کرتا تو وہ اپنے بھائی کا وارث قرار نہ پاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔ جعفر بن سلیمان نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان اعرابی کسی مہاجر کی وراثت کا حق دار نہیں ہوتا تھا خواہ وہ اس کا قرابت دار ہی کیوں نہ ہوتا تاکہ اس طریقے سے اسے ہجرت پر آمادہ کیا جا سکے۔ لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تو اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

اس آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔ قول باری ہے اِلَّا اَنْ تَفْعَلُوْا اِلٰی اَوْلِیَآءِکُمْ مَّعْرُوْفًا ۔ اِلّا یہ کہ تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات کی رخصت دے دی کہ وہ اپنے تہائی مال یا اس سے کم میں سے اپنے یہودی یا عیسائی یا مجوسی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر سکتے ہیں۔ قول باری ہے کَانَ ذٰلِکَ فِی الْکِتٰبِ مَسْطُوْرًا ۔ یہ بات کتاب میں مرقوم ہے یعنی لکھی ہوئی ہے۔ آغاز اسلام میں جن اسباب کی بنا پر لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ وہ یہ تھے۔ کسی کو منہ بولا بیٹا بنا لینا، ہجرت، مواخات اور دوستی کا معاہدہ۔ پھر اول الذکر تینوں اسباب کی بنا پر میراث کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک دوستی کے معاہدے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ قرابت داری کو اس کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا گیا۔ لیکن اگر قرابت داری نہ ہو تو یہ حکم منسوخ نہیں ہوتا اور اس میں گنجائش ہوتی ہے کہ حلیف مرنے والے کا سارا مال یا اس کا ایک حصہ وراثت کی بنا پر حاصل کر لے۔

اسلام میں جن اسباب کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے ان میں سے چند یہ ہیں "وَلَاءُ العتاقۃ" زوجیت اور "ولاء الموالاۃ" غلام کو آزاد کرنے کی بنا پر آقا کو اس پر ثابت ہونے والے حق کو "ولاء العتاقۃ" اور کسی اجنبی کے ساتھ باہمی امداد اور سرپرستی کے معاہدے کی بنا پر قائم ہونے والے تعلق کو "ولاء الموالاۃ" کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک آخر الذکر کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ ذی رحم یا عصبہ وارث نہ ہو رہا ہو۔

اسلام میں جن بنیادوں پر توارث کا سلسلہ چلتا ہے۔ ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ اول نسب، دوم سبب پھر سبب کی مختلف صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں۔ دوستی کا معاہدہ، منہ بولا بیٹا بنا لینا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انصار و مہاجرین کے درمیان قائم ہوا ہے، عقد مواخات، ہجرت، زوجیت، ولاء عتاقہ اور ولاء موالات۔ ان میں سے اول الذکر میں چار اسباب ایسے ہیں جو ذوی الارحام اور عصبات کی وجود کی بنا پر منسوخ ہو گئے۔ آخر الذکر تین اسباب بحالہ باقی ہیں اور ان کی بنیاد پر ایک شخص وراثت کا حقدار ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کا حق اس ترتیب سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کی شرط کے ساتھ یہ مشروط ہوتا ہے۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی تین صورتیں ہیں۔ اول۔ ذوی الفروض یعنی ایسے ورثاء جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیئے ہیں۔ دوم عصبات یعنی ایسے ورثاء جن کے حصے مقرر نہیں لیکن وہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں اور ذوی الفروض کی عدم موجودگی

میں پورے ترکہ کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ سوم ذوی الارحام۔ ایسے قرابت دار جو درج بالا دونوں گروہوں کی عدم موجودگی میں ترکہ کے وارث ہوتے ہیں۔ ہم ان پر آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ جن آیات سے ذوی الفروض، عصبات اور ذوی الارحام کی میراث کا وجوب ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہیں۔ (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نیز (وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ) حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے مفسرین سلف کی روایات کے بموجب ان دونوں آیتوں کے ذریعے اس طرز عمل کو منسوخ کر دیا گیا جس کے مطابق صرف وہی مرد وراثت کے مستحق ہوتے تھے۔ جو جنگوں میں حصہ لینے کے قابل ہوتے۔ چھوٹے بچے اور عورتیں بالکلیہ وراثت سے محروم رہتیں۔

اسلام میں کسی حقیقی وارث کو نظر انداز نہیں کیا جاتا

قول باری (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) میں اس مقرر و متعین حصے کا بیان ہے جو قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ) تا قول باری (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) میں مذکور ہے "نصیب مفروض" وہ حصہ ہے جس کی مقدار قول باری (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) میں بیان ہوئی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، تم پر والدین اور اقرباء کے لیے وصیت کرنا فرض کر دیا گیا جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اگر وہ مال چھوڑ کر جا رہا ہو) تلاوت کی اور فرمایا کہ اس حکم کو قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) مجاہد کا قول ہے کہ میراث ولد کو ملتی تھی اور والدین اور اقرباء کے لیے وصیت ہوتی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس میں جو چاہا منسوخ کر دیا اور بیٹے کے لیے دو بیٹیوں کے حصوں کے برابر حصہ مقرر کر دیا۔ اور بیٹا بیٹی کی موجودگی میں والدین میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ مقرر کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ دستور یہ تھا کہ جب کوئی شخص وفات پا جاتا تو اس کی بیوہ اسی گھر میں پورے ایک سال مدت گذارتی اس دوران اسے مرحوم شوہر کے ترکے میں سے نان و نفقہ دیا جاتا۔ قول باری (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور ان کے پیچھے ان کی بیویاں رہ جائیں تو وہ اپنی

بیویوں کے لیے ایک سال تک فائدہ اٹھانے کی وصیت کر جائیں اور انہیں وہاں سے نکالا نہ جائے) کا یہی مفہوم ہے۔ پھر بیویوں کے لیے ترکہ میں چوتھا یا آٹھواں حصہ مقرر کر کے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ) کے ذریعے دوستی کے معاہدے، منہ بولا بیٹا بنانے اور ہجرت کرنے کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کا حکم منسوخ ہو گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس طرح قول باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِكُمْ) غیر منسوخ محکم آیت ہے۔ یہ آیت میراث کے درج بالا اسباب کے حکم کے نسخ کی موجب ہے۔ اس لیے کہ اس نے میراث کا حق دار ان اقربا کو قرار دیا۔ جن کا ذکر اس میں آیا ہے۔ اس کے بعد ان اسباب کی وجہ سے وارث قرار پانے والوں کے لیے کچھ نہیں بچا اور یہی بات ان کے حقوق کو ساقط کرنے کی موجب ہے۔

محمد بن عبداللہ بن عقیل نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک انصاری عورت اپنی دو بیٹیاں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا یہ ثابت بن قیس کی بیٹیاں ہیں جو آپ کی ہمراہی میں معرکۂ احد میں شہید ہو گئے تھے۔ ان کے چچا نے ان کے لیے کوئی مال رہنے نہیں دیا اور سب کچھ اپنے قبضے میں کر لیا۔ حضور! اب آپ ان کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ ان دونوں کے ہاتھ پیلے اس وقت ہو سکیں گے جب کہ ان کے پاس مال ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا "اللہ ان کے بارے میں فیصلہ کرے گا"۔ اللہ تعالیٰ نے سورۂ نساء نازل فرمائی جس کا ایک جزء (یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) کی آیت ہے۔ آپ نے اس عورت اور اس کے دیور کو بلانے کا حکم دیا۔ آپ نے بچیوں کے چچا کو حکم دیا کہ اپنے مرحوم بھائی کے ترکہ میں سے دو تہائی بچیوں کو اور آٹھواں حصہ ان کی ماں کو دے دے اور باقی ماندہ مال خود رکھ لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ زمانۂ جاہلیت کے دستور کے مطابق چچا میراث کا مستحق ہو گیا تھا اور بیٹیاں محروم رہ گئی تھیں، کیونکہ اہل جاہلیت جنگ کرنے کے قابل، مردوں کو وراثت کا مستحق سمجھتے تھے۔ عورتوں اور بچوں کو اس کا اہل قرار نہیں دیتے تھے۔ عورت نے جب حضور صلی اللہ سے سوال کیا تو آپ نے اس طریق کار پر نکیر نہیں کی بلکہ اسے بحالہ باقی رکھتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں فیصلہ فرماتے گا۔ پھر جب آیت کا نزول ہو گیا تو آپ نے چچا کو حکم دیا کہ وہ بچیوں اور ان کی ماں کو ان کا حصہ دے دے۔ یہ چیز اس

یہ دلالت کرتی ہے کہ چچا نے شروع میں میراث اپنے قبضے میں شریعت کی رہنمائی کی روشنی میں نہیں لی تھی بلکہ اہلِ جاہلیت کے دستور کے مطابق اس نے یہ اقدام کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر صورت حال یہ ہوتی تو پھر آیت کے نزول کے بعد نئے سرے سے کوئی قدم اٹھایا جاتا اور نزول سے پہلے منصوص حکم پر عملدرآمد ہو چکا تھا اس پر نسخ کے سلسلے میں اس آیت کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے یہ قدم اہلِ جاہلیت کے اس دستور کی روشنی میں اٹھایا تھا جس سے اس وقت تک شرعی حکم کی طرف منتقلی عمل میں نہیں آئی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں بیمار پڑ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اس وقت مجھ پر بے ہوشی کی کیفیت طاری تھی۔ آپ نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کا پانی مجھ پر چھڑکا جس سے مجھے ہوش آگیا۔ میں نے عرض کیا" اللہ کے رسول، میرے مال کے بارے میں آپ کیا فیصلہ دیتے ہیں؟" آپ یہ سن کر خاموش رہے اور کوئی جواب نہیں دیا حتیٰ کہ آیت میراث (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ) نازل ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں عورت اور اس کی دو بیٹیوں کا واقعہ بیان ہوا۔ اور اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں سوال کیا۔ یہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں صورتیں پیش آئی ہوں عورت نے آپ سے پوچھا ہو اور آپ نے وحی کے انتظار میں اسے کوئی جواب نہ دیا ہو پھر حضرت جابرؓ نے اپنی بیماری کی حالت میں بھی سوال کیا ہو اور پھر آیت نازل ہوئی ہو۔ اب اس آیت کے تحت دیئے جانے والے احکامات غیر منسوخ ہیں اور قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) میں بیان شدہ نصیب، یعنی حصے کی بات کو اور پختہ کرتے ہیں۔

اہلِ علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قولِ باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) میں صلبی اولاد مراد ہیں۔ نیز صلبی اولاد کے ساتھ اولاد کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں ہے اور اگر صلبی اولاد موجود نہ ہو تو آیت سے بیٹوں کی اولاد مراد ہوگی۔ بیٹیوں کی نہیں۔ اس لیے لفظ (اَوْلَادِکُمْ) صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹوں کی اولاد کو شامل ہے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے ولد یعنی بیٹا بیٹی کے لیے وصیت کر جاتے تو اس کی وصیت اس شخص کی صلبی اولاد کے لیے ہوگی اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر اس کے بیٹے

کی اولاد کے لیے ہوگی۔

قولِ باری (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) یہ بتارہا ہے کہ اگر ایک مذکر اور ایک مؤنث ہو تو مذکر کو دو حصے ملیں گے اور مؤنث کو ایک حصہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ان کی تعداد زیادہ ہو تو ہر مذکر کو دو حصے اور ہر مؤنث کو ایک حصہ ملے گا۔ نیز اس کا بھی پتہ چلا کہ اگر اولاد کے ساتھ ذوی الفروض مثلاً والدین، شوہر یا بیوی وغیرہ ہوں تو ذوی الفروض کو ان کا حصہ دینے کے بعد جو بچ رہے گا وہ اولاد کو درج بالا نسبت سے دے دیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) اسم جنس ہے جو ان کی قلیل اور کثیر تعداد سب کو شامل ہے۔ اس لیے جب ذوالفروض اپنے اپنے حصے حاصل کر لیں گے تو باقی ماندہ ترکہ ان کے درمیان اسی استحقاق کی بنا پر تقسیم ہو جائے گا جو انہیں ذوی الفروض کی عدم موجودگی میں حاصل ہوتا۔

قولِ باری ہے (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ، اگر یہ سب عورتیں ہوں جن کی تعداد دو سے زائد ہو تو ان کے لیے ترکے کا دو تہائی ہے اور اگر ایک ہو تو اس کے لیے نصف ترکہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو سے زائد اور ایک کے حصوں کو منصوص طریقے پر بیان کر دیا لیکن دو کے حصوں کو بیان نہیں کیا اس لیے کہ آیت کے ضمن میں دو کے حصوں پر دلالت موجود ہے وہ اس طرح کہ ایک بیٹی کے لیے تہائی حصہ مقرر کر دیا جبکہ ساتھ ایک بیٹا بھی ہو۔ اب جب وہ مذکر یعنی بیٹے کے ساتھ ایک تہائی لیتی ہے تو پھر ایک بیٹی کے ساتھ تہائی حصہ لینا اولیٰ اور اقرب ہے۔ اس کے بعد ہمیں دو سے زائد کے حکم کے لیے نص کی ضرورت تھی اس لیے دو سے زائد کا حکم منصوص طریقے پر بیان فرما دیا۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) فرما دیا، تو مرنے والے کے ایک بیٹے اور ایک بیٹی کو ترکے کا دو تہائی ملتا جو دو بیٹیوں کے حصوں کا مجموعہ ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے حصے کے برابر قرار دیا ہے۔ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی حصے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائیوں اور بہنوں کا معاملہ بیٹیوں کی طرح رکھا ہے اور ایک بہن کا معاملہ ایک بیٹی کی طرح رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ، اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، اس کی ایک بہن ہو تو اسے ترکے کا نصف ملے گا) پھر فرمایا (فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ

كَانُوْا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ، اگر دو بہنیں ہوں تو ان کے لیے ترکے کا دو تہائی ہے اور اگر بھائی بہنیں ہوں تو مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو بہنوں کا حصہ دو سے زائد کی طرح مقرر کیا یعنی دو تہائی جس طرح کہ ایک بہن کے لیے ایک بیٹی جتنا حصہ مقرر کیا اور بھائیوں بہنوں کی صورت میں مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر واجب کر دیا۔ اس سے یہ چیز ضروری ہو گئی کہ دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں دو بہنوں کی طرح ہو جائیں، اس لیے کہ ایک مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصے کے اصول میں ان کے درمیان مال کی تقسیم واجب کرنے کے لحاظ سے دو بیٹیوں اور دو بہنوں کی حیثیت یکساں ہے۔ بشرطیکہ ان کے ساتھ اور کوئی وارث موجود نہ ہو جس طرح کہ کسی اور وارث کی عدم موجودگی کی صورت میں نصف ترکہ کے استحقاق میں ایک بیٹی اور ایک بہن کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز دو بیٹیاں دو بہنوں کی بہ نسبت دو تہائی ترکہ کی زیادہ حقدار ہیں کیونکہ بیٹیاں بہنوں کی بہ نسبت میت سے زیادہ قریب ہیں۔ اور جب ایک بہن ایک بیٹی کی طرح ہے تو دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں بھی ایسی ہی ہوں گی۔

اس پر حضرت جابرؓ کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دیا تھا۔ بیوی کو آٹھواں اور باقی ماندہ ترکہ چچا کو دیا تھا۔ اس سلسلے کوئی اختلاف مروی نہیں۔ صرف حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے دو بیٹیوں کو بھی ایک بیٹی کی طرح نصف ترکہ دیا تھا۔ ان کا استدلال اس قولِ باری سے ہے (فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ، اگر دو سے زائد بیٹیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی ملے گا) لیکن اس میں یہ دلیل نہیں ہے کہ دو بیٹیوں کو نصف ملے گا۔ اس میں جو منصوص بات ہے وہ یہ ہے کہ دو سے زائد کے لیے دو تہائی ہے۔ اگر دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی کا قائل آیت کی مخالفت کا مرتکب ہے تو اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے نصف مقرر کیا ہے جبکہ معترض دو بیٹیوں کے لیے نصف مقرر کر رہا ہے۔ اور یہ بات آیت کے خلاف ہے کہ اگر دو بیٹیوں کے لیے نصف ترکہ مقرر کرنے پر آیت کی مخالفت نہیں ہوتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے یہ حصہ مقرر کیا ہے تو دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی مقرر کر کے بھی آیت کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ) میں اس کی نفی نہیں کی کہ دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دے دیا جائے۔ بلکہ صرف دو سے زائد کا حکم نص کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ آیت

کے ضمن میں دو کے حکم پر بھی دلالت ہوگئی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ نیز ہماری وضاحت کے مطابق دو بیٹیوں کے حکم پر دو بہنوں کا حکم بھی دلالت کر رہا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ قول باری (فَاِنْ کُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ) میں لفظ فوق اسی طرح صلۂ کلام واقع ہوا ہے جس طرح کہ قول باری (فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ ، گردنوں کے اوپر ضرب لگاؤ) میں صلہ واقع ہوا ہے۔

قول باری ہے (وَلِاَبَوَیْهِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ اِنْ کَانَ لَهٗ وَلَدٌ ، اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملے گا) آیت کا ظاہر اس بات کو واجب قرار دیتا ہے کہ ولد کے ساتھ ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا خواہ ولد بیٹا ہو یا بیٹی اس لیے کہ لفظ ولد ان دونوں کو شامل ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ولد بیٹی ہو تو وہ نصف سے زائد کی مستحق نہیں ہوگی اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ کَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ) اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ حکم نص کے مطابق بیٹی کو نصف حصہ دیا جائے اور والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ دیا جائے اور باقی ماندہ چھٹے حصے کا حق دار عصبہ ہونے کی بنا پر باپ کو قرار دیا جائے۔ اس صورت میں دو حیثیتوں سے ترکے کا مستحق ہوگا ایک تو ذوی الفروض کی حیثیت سے اور دوسرا عصبہ ہونے کی حیثیت سے۔ اگر میت کا ولد بیٹا ہو تو حکم نص کے مطابق والدین کے لیے دو سدس اور باقی ماندہ ترکہ بیٹے کا ہوگا۔ اس لیے کہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے وہ باپ کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہے۔

قول باری ہے (فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ، اگر میت صاحب اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے گا) عموم لفظ سے پہلے ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کردی گئی، اور پھر ماں کا حصہ الگ سے بیان کر دیا گیا، اور اس کی مقدار بھی متعین کر دی گئی ہے فرمایا گیا (فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ) یہاں باپ کا حصہ بیان نہیں کیا گیا، لیکن ظاہر لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ باپ کو دو تہائی مل جائے کیونکہ اس کے سوا اور کوئی وارث موجود نہیں۔ اور فقرے کے شروع میں ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کر دی گئی تھی اگر صرف (وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ) ہوتا اور آگے ماں کے حصے کی تفصیل نہ ہوتی تو ظاہر لفظ کا یہ تقاضا ہوتا کہ ماں باپ دونوں کے درمیان مساوات رکھی جائے۔ اب جبکہ ماں کے حصے کی تفصیل پر اقتصار کیا گیا تو اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ باپ کے لیے دو تہائی ہے۔

قولِ باری ہے (فَاِنۡ کَانَ لَہٗۤ اِخۡوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ ، اگر اس کے بھائی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ ہوگا) حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تمام اہلِ علم کا قول ہے کہ اگر دو بھائی اور والدین ہوں تو بھی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ ان حضرات نے اس صورت میں ماں کا حصہ تہائی سے گھٹا کر ایک سدس کر دیا ہے جس طرح کہ تین بھائیوں کی صورت میں ماں کا حصہ گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ دو بھائیوں کی صورت میں ماں کو تہائی حصہ ملے گا اور اس کا حصہ صرف اسی صورت میں گھٹ سکتا ہے، جب تین بھائی بہن ہوں۔ معمر نے طاؤس سے انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مرنے والا اگر اپنے پیچھے والدین اور تین بھائی بہن چھوڑ جائے تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہی چھٹا حصہ مل جائے گا جو انہوں نے ماں کے حصے سے گھٹا دیا تھا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق اگر بھائی بہن ماں کی طرف سے ہوں جنہیں اخیافی کہا جاتا ہے تو اس صورت میں انہیں چھٹا حصہ ملے گا۔ لیکن اگر وہ حقیقی یا علاتی (باپ میں شریک) بھائی بہن ہوں تو انہیں کچھ نہیں ملے گا اور ماں کو چھٹا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ "اخوۃ" کا اسم کبھی دو پر بھی واقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (اِنۡ تَتُوۡبَاۤ اِلَی اللّٰہِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوۡبُکُمَا ، (اے دونوں بیویو!) اگر تم اللہ کے آگے توبہ کر لو۔ تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں) حالانکہ یہاں مراد، دو دل ہیں لیکن اس کے لیے جمع کا اسم استعمال ہوا ہے اسی طرح ارشاد باری ہے (وَھَلۡ اَتٰکَ نَبَؤُا الۡخَصۡمِ اِذۡ تَسَوَّرُوا الۡمِحۡرَابَ ، بھلا آپ کو ان اہلِ مقدمہ کی خبر پہنچی ہے۔ جب وہ دیوار پھاند گئے) پھر فرمایا (خَصۡمٰنِ بَغٰی بَعۡضُنَا عَلٰی بَعۡضٍ ، ہم دو اہلِ مقدمہ ہیں کہ ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے۔) یہاں جمع کے لفظ کا دو پر اطلاق کیا گیا ہے۔

قولِ باری ہے۔ (وَاِنۡ کَانُوۡۤا اِخۡوَۃً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ ، اب اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہو تو بھی آیت کا حکم ان کے حق میں جاری ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اثنان فما فوقھما جماعۃ ، دو اور دو سے زائد افراد جماعت کہلاتے ہیں نیز دو کا عدد جمع کے معنی میں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے اس لیے کہ دو کے اندر جمع کا مفہوم بھی موجود ہوتا ہے۔ مثلاً دو افراد ہوں یا تین آپ دونوں صورتوں میں "قاما وقعدا" اور "قاموا وقاعدوا" کہہ سکتے ہیں (یعنی یہاں تثنیہ کا صیغہ بھی استعمال کر سکتے ہیں اور جمع

کا بھی) لیکن ایک فرد کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا۔ اب جب اثنان یعنی دو کا لفظ جمع کے معنی میں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے تو پھر اس لفظ کو ایک کی بجائے تین کے عدد کے ساتھ ملانا واجب ہوگیا۔

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد نے اپنے والد سے، انہوں نے خارجہ بن زید سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ دو بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ گھٹا دیا کرتے تھے۔ یعنی تہائی کے مقابلہ میں چھٹا حصہ دیتے تھے۔ لوگوں نے ان سے پوچھا: "ابوسعید، اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) اور آپ دو بھائیوں کی وجہ سے ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں" اس پر زید نے فرمایا: "عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی "اخوۃ" کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں"۔ اب جبکہ حضرت زید بن ثابتؓ یہ نقل کرتے ہیں کہ عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی "اخوۃ" کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ لفظ دو اور تین دونوں کے لیے اسم ہے۔ اور یہ اسم دونوں کو شامل ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ نص تنزیل یعنی قول باری (فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ) سے ثابت ہوگیا ہے کہ دو تہائی ترکہ کے استحقاق میں، دو بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے، اس طرح تہائی ترکہ کے استحقاق میں دو اخیافی بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے۔ ایک بہن جیسا نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ماں کا تہائی سے گھٹا کر سدس تک پہنچانے کے لحاظ سے دو بھائیوں کا حکم تین بھائیوں جیسا ہو جائے اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں ہر ایک کا حکم جمع سے متعلق ہے اس بنا پر دو اور تین دونوں کا حکم یکساں ہوگیا۔

قتادہ سے مروی ہے کہ بھائی بہن ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں جبکہ باپ کے ہوتے ہوئے خود وارث نہیں ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بھائی بہنوں کے اخراجات اور شادی بیاہ کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے ماں پر نہیں ہوتی۔ لیکن یہ علت صرف اس صورت تک محدود ہے جبکہ بھائی بہن حقیقی یا علاتی ہوں۔ اخیافی ہونے کی صورت میں ان کا معاملہ باپ کے ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ان کا باپ نہیں ہوتا: تاہم اس صورت میں بھی وہ ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں جس طرح حقیقی بھائی بہن ماں کا حصہ کم ہو جانے کا سبب بنتے ہیں۔

صحابۂ کرام کے درمیان اس صورت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر تین بھائی بہن ہوں اور ان کے ساتھ والدین بھی ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کے حصے

میں آئے گا۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے اور عبدالرزاق نے بھی معمر سے روایت کی ہے، انہوں نے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ درج بالا صورت میں ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہ چھٹا حصہ مل جائے گا جس سے انہوں نے ماں کو محروم کر دیا تھا اور پھر باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا حضرت ابن عباسؓ غیر وارث کی موجودگی کی بنا پر کسی وارث کے حصے میں کمی کرنے کے قائل نہیں تھے۔ اس لیے جب ماں بھائی بہنوں کی وجہ سے صرف چھٹے حصے کی حق دار بنی تو حضرت ابن عباسؓ نے اس کے باقی چھٹے حصے کا حق دار بھائی بہنوں کو بنا دیا۔

ان کا یہ قول نہ صرف شاذ ہے یعنی وہ اس میں تنہا ہیں بلکہ خلاف قرآن بھی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) اور (وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ) پر عطف کر کے فرمایا (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ) اس طرح عبارت کی ترتیب یوں ہوئی "وورثه ابواه وله اخوة" اس کے والدین وارث ہو رہے ہوں اور اس کے بھائی بہن بھی ہوں یہ بات اس صورت میں بھائی بہنوں کو ترکہ میں سے کوئی حصہ پانے سے مانع ہے۔

۶۔ قول باری ہے (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ۔ وصیت پوری کرنے کے بعد جو مرنے والے نے کی ہو یا قرض کی ادائیگی کے بعد) دین یعنی قرض اگر لفظاً مؤخر ہے لیکن معنًی وصیت سے پہلے اس کی ابتداء کی گئی ہے، اس لیے کہ حرف "او" ترتیب کو واجب نہیں کرتا وہ تو صرف دو مذکورہ باتوں میں ایک کے لیے ہوتا ہے گویا کہ یوں کہا گیا کہ "ان دونوں باتوں میں سے ایک کے بعد" حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت کا ذکر دین سے پہلے کیا ہے جبکہ اصل میں یہ اس کے بعد ہے یعنی وصیت کا ذکر لفظاً مقدم، لیکن معنًی مؤخر ہے۔

قول باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ، تمہارے لیے اس ترکے کا نصف ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ وہ صاحب اولاد نہ ہوں۔ اگر وہ صاحب اولاد ہوں تو تمہارے لیے ان کے چھوڑے ہوئے ترکے کا چوتھائی ہے۔) یہ وہ نص ہے جس کی تاویل میں اسی طرح کا اتفاق ہے۔ جس طرح اس کی تنزیل میں۔ اس مسئلے میں مذکر اور مؤنث اولاد، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ بیٹا یا بیٹی شوہر کا حصہ نصف سے گھٹا کر چوتھائی اور بیوی کا حصہ چوتھائی سے گھٹا کر آٹھویں حصے تک پہنچا دیتے ہیں بشرطیکہ اولاد میراث کی اہل ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے کی اولاد اس کی عدم

موجودگی میں میاں یا بیوی کے حصوں کو کم کرنے میں بیٹے کی طرح ہے۔
قولِ باری ہے (آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ
تم نہیں جانتے کہ تمھارے ماں باپ اور تمھاری اولاد میں سے کون بلحاظ نفع تم سے قریب تر ہے۔
یہ حصّے اللہ نے مقرر کر دیئے ہیں) ایک قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "تم نہیں جانتے کہ ان میں سے
کون دینی اور دنیاوی نفع کے لحاظ سے تم سے قریب تر ہے۔ یہ بات اللہ کو معلوم ہے۔ اس لیے اس
کے بیان کردہ حکم کی روشنی میں ترکہ تقسیم کر دو کیونکہ مصالح کا علم صرف اس کو ہی ہے" ایک قول
یہ ہے کہ "تمھارے ماں باپ اور تمھاری اولاد نفع رسانی میں تقریباً یکساں درجے پر ہیں کہ تمھیں پتہ
نہیں چل سکتا کہ بلحاظ نفع رسانی تم سے کون زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ تم بچپن میں اپنے والدین
سے فوائد حاصل کرتے رہے اور اب بڑھاپے میں اپنی اولاد سے فوائد حاصل کرو گے اس لیے اللہ
تعالیٰ نے تمھارے اموال میں والدین اور اولاد کے لیے حصے مقرر کر دیئے کیونکہ اسے تمام لوگوں
کے مفادات اور مصالح کا علم ہے" ایک قول یہ ہے کہ "تم میں سے کسی کو یہ معلوم نہیں کہ اس کی
وفات پہلے ہو جائے گی اور اس کی اولاد اس کے مال سے فائدہ حاصل کرے گی یا اولاد کی وفات
پہلے ہو جائے گی اور ماں باپ اس کے مال سے مستفید ہوں گے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم
اور اپنی حکمت کی بنیاد پر تمھاری میراث میں یہ حصّے مقرر کیے ہیں"
سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ایسا شخص جو خود تو وارث نہیں بن سکتا کسی
دوسرے وارث کے حصے کو گھٹا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آزاد مسلمان اپنے پیچھے آزاد اور مسلمان
والدین اور دو کافر یا غلام یا قاتل بھائی چھوڑ جائے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا
قول ہے کہ اس صورت میں ماں کو تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ دو تہائی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔
اسی طرح اگر کوئی مسلمان عورت اپنے پیچھے شوہر اور ایک کافر یا غلام یا قاتل بیٹا چھوڑ جائے یا
کوئی مرد مر جائے اور اپنے پیچھے بیوی اور اسی قسم کا ایک بیٹا چھوڑ جائے تو ان صورتوں میں بیٹا،
شوہر یا بیوی کے حصوں کو گھٹا نہیں سکتا۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک
امام شافعی اور سفیان ثوری کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ایسا بیٹا شوہر
یا بیوی کے حصوں کو گھٹانے کا سبب بن جائے گا اگر وہ خود وارث نہیں ہوگا۔ اوزاعی اور حسن
بن صالح کا قول ہے کہ غلام اور کافر اولاد نہ تو خود وارث ہوگی اور نہ ہی حصہ گھٹائے گی۔ البتہ
وارث نہیں ہوگا۔ لیکن حصہ گھٹا دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ کافر باپ اپنے بیٹے کو دادا کی میراث سے محجوب یعنی محروم نہیں کر سکتا بلکہ اسے مردہ فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ماں، شوہر اور بیوی کے محجوب ہونے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ جو لوگ حجب یعنی گھٹانے یا محروم رکھنے کے قائل ہیں انہوں نے قولِ باری (وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کیونکہ یہاں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ جواب میں ان سے کہا جائے گا کہ آپ نے ماں کا حصہ تو گھٹا دیا لیکن باپ کا نہیں گھٹایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اولاد کی بنا پر دونوں کو محجوب قرار دیا تھا۔ اب اگر باپ کا محجوب قرار نہ دیا جانا درست ہے؟ اور آپ نے قولِ باری (إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) کو اس ولد پر محمول کیا جو میراث کا اہل بن سکتا ہو؟ تو پھر ماں کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قولِ باری ہے (وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ، اگر تم صاحبِ اولاد نہیں ہو تو تمہاری بیویوں کو تمہارے ترکے کا چوتھائی ملے گا۔ اور اگر تم صاحبِ اولاد ہو تو انہیں تمہارے ترکے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک شخص کی چار بیویاں ہوں گی تو وہ آٹھویں حصے میں شریک ہوں گی۔ اہلِ علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر ماں باپ ہوں تو شوہر اور بیوی کے ہوتے ہوئے انہیں کتنا حصہ ملے گا۔

حضرت علیؓ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ بیوی کو چوتھائی حصہ ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور باقی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ شوہر کی صورت میں اسے نصف، ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور بقیہ ترکہ باپ کو مل جائے گا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ ان صورتوں میں بیوی اور شوہر کو ان کا مقررہ حصہ ملے گا۔ ماں کو مکمل ایک تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو جائے گا۔ آپ کا قول ہے کہ "مجھے کتاب اللہ میں باقی ماندہ کا ثلث یعنی تہائی کہیں نظر نہیں آتا۔" ابنِ سیرین سے بھی حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ابنِ سیرین کے ساتھ والدین کی صورت میں حضرت ابن عباسؓ کے ہم مسلک ہیں۔ لیکن شوہر کے ساتھ والدین کی صورت میں ان کے ہم مسلک نہیں ہیں۔ اس لیے کہ وہ ماں کو باپ پر فضیلت دینے ہیں۔ تاہم صحابۂ کرام ان کے بعد آنے والے تابعین عظام اور فقہائے امصار پہلے قول کے قائل ہیں۔ ان سے

اختلاف رکھنے والے حضرت ابن عباس اور ابن سیرین کا قول ہم نے نقل کر دیا ہے۔

ظاہر قرآن کی دلالت بھی اسی پر ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ ارشادِ باری ہے اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ) اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ماں اور باپ کے درمیان میراث کے تین حصے کر دیئے، ایک حصہ ماں کا اور دو حصے باپ کے جس طرح کہ بیٹے اور بیٹی کے درمیان اس کے تین حصے کر دیئے چنانچہ ارشادِ باری ہے (لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) یہی صورت بھائی اور بہن کے درمیان میراث کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (اِنْ کَانُوْۤا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) جب شوہر اور بیوی کے حصوں کا تعین ہو گیا اور انہوں نے اپنے اپنے حصے لے لیئے اور پھر باقی ماندہ ترکہ ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم ہو گیا جس نسبت سے شوہر اور بیوی کے دخول سے پہلے ہوتا نیز اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہوتی تو بھی ان کے درمیان ترکے کی تقسیم اسی نسبت سے عمل میں آتی تو ان تمام باتوں سے یہ ضروری ہو گیا، کہ شوہر اور بیوی کا اپنا اپنا مقررہ حصہ حاصل کر لینا باقی ماندہ ترکے کو ماں باپ کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کرنے کا موجب بن گیا، جس کے یہ دونوں شوہر اور بیوی کے دخول سے پہلے مستحق تھے۔ یعنی باقی ماندہ ترکے کے تین حصے کر کے ایک حصہ ماں کو اور دو حصے باپ کو دیئے جائیں، ایک اور پہلو سے دیکھیں تو ماں باپ دونوں کی حیثیت ان دو شخصوں کی طرح ہے۔ جو کسی مال میں شراکت رکھتے ہوں۔ اگر اس مال کا کوئی استحقاق کی بنا پر کسی تیسرے کو مل جائے گا تو باقی ماندہ مال ان دونوں شریکوں کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا جس کا وہ شروع سے استحقاق رکھتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بیٹے کی اولاد کی میراث

شریعت اسلامی ذاتی ملکیت کے انکار کی نفی کرتی ہے

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قول باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ) سے صلبی اولاد مراد ہے اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر بیٹے کی اولاد مراد ہو گی۔ اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پوتے پوتیاں چھوڑ کر وفات پا جائے گا تو اس کا ترکہ آیت کے حکم کے مطابق ان میں ہر پوتے کو دو اور ہر پوتی کو ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر میت کی ایک پوتی ہو گی تو اسے نصف ترکہ اور ایک سے زائد ہوں گی تو انہیں دو تہائی ملے گا۔ صلبی اولاد کی موجودگی میں جو تقسیم ہوتی ہے یہ تقسیم بھی اسی طرح کی ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ آیت میں اپنی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹوں کی اولاد مراد ہے۔ ولد کا اسم صلبی اولاد کی طرح بیٹے کی اولاد کو بھی شامل ہے۔ قول باری ہے (یَا بَنِیْ اٰدَمَ، اے اولاد آدم) اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہاشم اور عبدالمطلب کی اولاد میں سے ہیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اولاد کا اسم صلبی اولاد اور بیٹے کی اولاد پر محمول ہوتا ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ صلبی اولاد پر اس کا اطلاق حقیقت کے طور پر اور بیٹے کی اولاد پر مجازی طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر صلبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد نظر انداز ہو جاتی ہے اور ترکے میں ان کے ساتھ شامل نہیں ہوتی۔ بیٹے کی اولاد دو صورتوں میں سے ایک کے اندر ترکے کی حق دار ہوتی ہے یا تو صلبی اولاد موجود نہ ہو۔ اس صورت میں پوتے پوتیاں صلبی اولاد کی قائم مقام ہو جاتی ہیں یا صلبی اولاد پورے ترکے کی حق دار نہ بن رہی ہو، مثلاً ایک یا اس سے زائد بیٹیاں ہوں۔ اس صورت میں بیٹے کی اولاد باقی ماندہ یا بعض صورتوں میں پورے ترکے کی وارث ہو جاتی ہے۔ تاہم یہ بات کہ صلبی اولاد کی موجودگی میں پوتے پوتیاں ان کے ساتھ میراث میں اس طرح شریک ہو جائیں جس طرح صلبی اولاد کی آپس میں شراکت ہوتی ہے تو انہیں اس کا حق حاصل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ولد کا اسم صلبی اولاد کے لیے حقیقت اور بیٹے کی اولاد کے لیے مجاز ہے تو پھر ایک ہی لفظ سے دونوں مراد لینا درست نہیں اس لیے کہ ایک لفظ کا بیک وقت حقیقت اور مجاز ہونا ممتنع ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صلبی اولاد اور پوتے پوتیاں ایک لفظ سے ایک ہی صورت میں مراد نہیں ہوتے کیونکہ صلبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد آیت کی رو سے میراث کی مستحق نہیں اور اس میں کوئی امتناع نہیں کہ صلبی اولاد کی موجودگی کی صورت میں وہ مراد ہوں اور عدم موجودگی کی صورت میں بیٹے کی اولاد مراد ہو۔ اس طرح یہ لفظ اپنے حقیقی اور مجازی معنوں میں دو الگ الگ حالتوں میں محمول ہو رہا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنا تہائی مال فلاں فلاں اشخاص کی اولاد کے نام وصیت کرتا ہوں۔ اگر ان میں سے ایک شخص کی صلبی اولاد اور دوسرے کے بیٹے کی اولاد ہو تو وصیت دونوں کے حق میں جاری ہو جائے گی اور ایک کے بیٹے کی اولاد کا دوسرے کی صلبی اولاد کے ساتھ وصیت میں شامل ہونا ممتنع نہیں ہوگا۔ امتناع کی صورت وہ ہوتی ہے جب ایک شخص کی صلبی اولاد کے ساتھ اس کے بیٹے کی اولاد بھی شامل ہو جائے۔ اور اگر اس کی صلبی اولاد کے ساتھ دوسرے کے بیٹے کی اولاد شامل ہو جائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ ٹھیک اسی طرح قول باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) آیت میں مذکورہ لوگوں میں سے ہر ایک کی صلبی اولاد کے دخول کا متقتضی ہے۔ ان کے ساتھ بیٹے کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں اگر کسی شخص کی صلبی اولاد موجود نہ ہو اور پوتے پوتیاں ہوں تو وہ اس لفظ کے تحت آجائیں گے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ قول باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) میں ہر انسان کو خطاب ہے اس لیے ہر شخص اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہے۔ اب جس شخص کی صلبی اولاد ہو گی تو یہ لفظ انہیں بطور حقیقت شامل ہوگا۔ اور پھر بیٹے کی اولاد پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس جس شخص کی حقیقی اولاد نہ ہو بلکہ پوتے پوتیاں ہوں وہ اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہوگا۔ اس لیے یہ لفظ اس کے پوتے، پوتیوں کو شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ لفظ ولد کا صلبی اولاد اور بیٹے کی اولاد دونوں پر بطور حقیقت اطلاق ہوتا ہے تو ایسا کہنا کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ بیٹے بیٹیاں اور پوتے پوتیاں سب ہی پیدائش کی جہت سے ایک ہی شخص کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور ان سب کے نسب کا اتصال اس شخص کی بنا پر ہوتا ہے اس لیے یہ لفظ سب کو شامل ہوگا۔ جس طرح کہ " اخوۃ " کا لفظ دو یا دو سے زائد اشخاص کے درمیان والدین یا صرف باپ یا ماں کی جہت سے نسبی اتصال کی بنیاد پر سب کو شامل ہوتا ہے خواہ وہ حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

آیت زیر بحث سے صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹے کی اولاد مراد لینے پر قولِ باری (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ۔ اور تمہارے حقیقی بیٹوں کی بیویاں تم پر حرام ہیں) دلالت کرتا ہے کیونکہ اس سے جس طرح حقیقی بیٹے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے اسی طرح حقیقی پوتے کی بیوی کا مفہوم بھی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص اگر ایک بیٹی اور ایک پوتی چھوڑ جائے تو بیٹی کو ذوی الفروض ہونے کی حیثیت سے نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ عصبات کو مل جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں چند پوتیاں اور ایک پڑپوتا ہو جو ظاہر ہے نسب کی درجہ بندی میں ان پوتیوں سے نچلے درجے پر ہوگا، تو اس صورت میں دونوں بیٹیوں کو دو تہائی اور باقی ماندہ ایک تہائی ان پوتیوں اور پڑپوتے کے درمیان، عورتوں کا اکہرا اور مردوں کا دوہرا حصہ، کے اصول پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں، ایک پوتا اور ایک پوتی رہ جائے تو دونوں بیٹیوں کو دو تہائی اور باقی ماندہ ترکہ پوتے اور پوتی کے درمیان درج بالا اصول کے مطابق تقسیم ہو جائے گا صحابہ اور تابعین کے تمام اہلِ علم کا یہی قول ہے۔ البتہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ بیٹیوں کو ان کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ پوتے یا پڑپوتے کو دے دیتے تھے اور پوتیوں کو محروم رکھتے تھے کیونکہ دو بیٹیوں نے دو تہائی حصے کی تکمیل کر لی اور اب پوتیوں کے لیے کچھ نہیں رہا البتہ اگر دو تہائی میں سے کچھ بچ جاتا تو اس صورت میں آپ پوتیوں کو وہی باقی ماندہ حصے دے دیتے، تاکہ دو تہائی کی تکمیل ہو جاتی۔ مثلاً کسی کی ایک بیٹی اور چند پوتیاں ہوں تو اس صورت میں بیٹی کو نصف اور پوتیوں کو چھٹا حصہ مل جائے گا، تاکہ دو تہائی کی حد کی تکمیل ہو جائے۔ اگر ان کے ساتھ پوتا بھی ہوتا تو آپ پوتیوں کو چھٹے حصے سے زائد نہ دیتے۔ حقیقی اور علاتی بہنوں کی صورت میں بھی آپ کا یہی مسلک ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر پوتیاں تنہا ہوتیں تو اس صورت میں بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دینے کے بعد ان کے لیے کچھ نہ بچتا۔ اسی طرح اگر ان کا بھائی بھی موجود ہو تو انہیں کچھ نہیں ملے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ان میں سے کسی کے ساتھ چچازاد بھائی ہوتا تو بھی انہیں کچھ نہ ملتا۔

اسلامی نظامِ معیشت میں ہر فرد کئی حیثیتوں سے جائیداد کا مالک بنتا ہے

تاہم دوسرے تمام اہلِ علم کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ پوتیاں بعض دفعہ ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور بعض دفعہ عصبہ ہونے کی بنا پر انہیں حصہ ملتا ہے۔ ان کا بھائی بلکہ ان سے نچلے درجے کا مذکر انہیں عصبہ بنا دیتا ہے۔ جس طرح صلبی بیٹیوں کا معاملہ ہے۔ کبھی تو وہ

ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور کبھی عصبہ ہونے کی بنیاد پر۔ اب اگر بیٹیاں تنہا ہوں تو وہ دو تہائی ترکے سے زائد کی حق دار نہیں ہوتی ہیں خواہ ان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی بھی موجود ہو اور فرض کریں کہ ان کی اپنی تعداد دس ہو تو اس صورت میں ترکے کے چھ حصے ہو کر پانچ حصے انہیں مل جائیں گے اور اس طرح انہیں تنہا ہونے کی بہ نسبت بھائی کے ساتھ ہونے کی صورت میں زیادہ حصہ ہاتھ آئے گا۔ اس طرح پوتیوں کا بھی حکم ہے کہ جب صلبی بیٹیاں دو تہائی لے لیں گی تو ان کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچے گا لیکن اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی ہو گا تو یہ عصبہ بن جائیں گی اور پھر باقی ماندہ تہائی مال ان کے درمیان (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) کے اصول کے تحت تقسیم ہو جائے گا۔

ان حضرات کے قول کے مطابق یہی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب دو بیٹیاں، ایک پوتی اور ایک بہن ہو گی۔ دونوں بیٹیوں کو دو تہائی ترکہ مل جائے گا اور باقی ایک تہائی بہن کے حصے میں آئے گا پوتی محروم رہے گی کیونکہ اس صورت میں اگر پوتے کی عدم موجودگی میں پوتی کوئی حصہ لیتی تو اسے حصہ بیٹیوں کے ذوی الفروض ہونے کی بنا پر ملتا۔ مگر بیٹیوں نے اپنا دو تہائی حصہ مکمل کر لیا ہے۔ اس لیے ان کے حصے میں سے اس کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچا۔ اس صورت میں بہن باقی ماندہ ترکے کی زیادہ حق دار ہو گی کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ ہو جاتی ہے اور وہ جو کچھ لیتی ہے عصبہ ہونے کی بنا پر لیتی ہے۔ لیکن اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو گا تو باقی ماندہ ترکہ ان دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو گا اور بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن عامر بن زرارہ نے، انہیں علی بن مسہر نے اعمش سے، انہوں نے ابوقیس اودی سے، انہوں نے ہزیل بن شرحبیل اودی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور سلمان بن ربیعہ کی خدمت میں آ کر سوال کیا کہ مرنے والے کی ایک بیٹی، ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن زندہ ہیں ان کے درمیان ترکے کی تقسیم کس طرح ہو گی ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ بیٹی کو نصف اور بہن کو نصف مل جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں ملے گا۔ ساتھ ہی انہوں نے سائل سے کہا کہ ابن مسعودؓ سے بھی جا کر پوچھ لو وہ بھی اس مسئلے میں ہمارا ساتھ دیں گے۔ جب سائل حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں گیا تو آپ نے فرمایا: "اگر میں بھی یہی کہوں تو میں گمراہ ہو جاؤں گا اور ہدایت یافتہ لوگوں کی صف سے نکل جاؤں گا، البتہ میں اس کا وہی فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو تہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی۔ باقی ماندہ ترکہ بہن کو مل جائے گا۔" پوتی یہ چھٹا حصہ ذوالفروض کی حیثیت سے حاصل کرے

گی عصبہ ہونے کی بنا پر نہیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ صرف ایک قول ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور جو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور سلمان بن ربیعہ کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح یہ ایک اتفاقی مسئلہ بن گیا۔ اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو اس صورت میں دوسرے اہل علم کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ اس صورت میں بیٹی کو نصف ترکہ مل جاتا اور باقی ماندہ ترکہ پوتے اور پوتی کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جاتا۔ اس صورت میں پوتی کو چھٹا حصہ نہیں ملتا۔ جس طرح کہ پوتے کی عدم موجودگی میں اسے مل جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پوتی کبھی تو ذوی الفروض کی حیثیت سے حق دار ہوتی ہے۔ اور کبھی اپنے بھائیوں کی موجودگی میں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ لیتی ہے جیسا کہ صلبی بیٹیوں کے حصوں کی کیفیت ہے۔

ایک بیٹی، چند پوتیوں اور ایک پوتے کی صورت میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف ترکہ ملے گا اور باقی نصف ترکہ پوتے اور پوتیوں میں دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ پوتیوں کے حصوں کا مجموعہ کل ترکہ کے چھٹے حصے سے بڑھ نہ جائے۔ کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ انہیں چھٹے حصے سے زائد دینے کے قائل نہیں ہیں۔ اس صورت میں آپ نے ذوی الفروض اور عصبہ کو الگ الگ اعتبار نہیں کیا بلکہ چھٹے سے زائد نہ دینے میں مفروضہ دو تہائی حصے کا اعتبار کیا۔ اور حصہ کم ہو جانے کی صورت میں "مقاسمہ" کا اعتبار کیا۔ یہ بات خلاف قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

کلالہ کا بیان

دینِ اسلام ذہنی جمود کا قائل نہیں بلکہ تحقیق و جستجو پر زور دیتا ہے

قولِ باری ہے (وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ، اور اگر وہ مرد یا عورت بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ زندہ نہ ہوں مگر اس کا ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو بھائی اور بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نفس میت کو بھی کلالہ کہتے ہیں اور اس کے بعض ورثار کو بھی کلالہ کا نام دیتے ہیں قولِ باری (وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں کلالہ میت کا نام ہے۔ اور یہ اس کی حالت اور صفت ہے۔ اسی بنا پر یہ منصوب ہے۔ سمیط بن عمیر نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ فرمایا: ”ایک زمانہ گذر گیا اور میں کلالہ کے معنی سے بے خبر رہا۔ دراصل کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ عاصم احول نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ”کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ حضرت عمرؓ جب ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھوں نیزے سے زخمی ہو گئے تو اس دوران یعنی موت کے قریب فرمایا کہ میرے خیال میں کلالہ وہ شخص ہے جس کی نہ اولاد ہو اور نہ ہی والدین ہوں لیکن مجھے اللہ سے اس بات پر شرم آتی ہے کہ میں اس بارے میں ابوبکر سے اختلاف کروں۔ اس لیے کہتا ہوں کہ کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو“ طاؤس نے حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا ”حضرت عمرؓ کی وفات سے پہلے آپ سے ملنے کے لیے آنے والوں میں میں آخری شخص تھا۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ”صحیح بات وہی ہے جو میں نے کہی ہے۔“ میں نے عرض کیا ”آپ نے کیا کہا ہے“ فرمانے لگے۔ ”میں نے یہ کہا ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جو بے اولاد ہو اور اس کے والدین بھی نہ ہوں“

سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ میں نے

ابن عباس سے کلالہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "وہ شخص جس کی نہ اولاد ہو اور نہ ہی والدین ہوں۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ اُخْتٌ، اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور ایک بہن ہو) یہ سن کر آپ ناراض ہو گئے اور مجھے ڈانٹ دیا۔"

ظاہر آیت اور صحابہ کے اقوال جو ہم نے اوپر نقل کیے ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود میت کو کلالہ کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ یہ اس میت کی صفت ہو سکتی ہے جس کے ترکے کی وراثت کا معاملہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ان حضرات نے کلالہ سے وہ وارث مراد نہیں لیئے جن کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی اس کے والدین ہوں۔ کیونکہ وارث کی اولاد اور والدین کی موجودگی مرنے والے کے ترکے میں اس کی میراث کے حکم میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی، بلکہ میت کے اندر اس صفت کی موجودگی کی بنا پر اس کی میراث کے حکم میں تغیّر و تبدل پیدا ہوتا ہے۔ ایسی روایتیں موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ کلالہ کا اسم بعض ورثاء پر بھی محمول ہوتا ہے شعبہ نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیئے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول، میری میراث کا کیا بنے گا۔؟ میرا وارث کلالہ ہے۔ اس پر فرائض یعنی میراث کی آیت نازل ہوئی۔ محمد بن المنکدر سے ان الفاظ کی روایت میں شعبہ تنہا ہیں یعنی کسی اور راوی نے ان سے یہ الفاظ روایت نہیں کیئے۔ اس روایت میں حضرت جابرؓ نے یہ بتایا کہ ان کے ورثاء کلالہ ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابرؓ کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی۔ ابنِ عون نے عمرو بن سعید سے روایت کی، انہوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں بنی سعد کے ایک شخص نے بتایا کہ حضرت سعدؓ مکہ میں بیمار پڑ گئے۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کلالہ کے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے۔ اس روایت میں بھی یہ بات بتائی گئی ہے کہ ورثاء کلالہ ہوتے ہیں۔ حضرت سعدؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث سے پہلے کی ہے۔ اس لیے کہ حضرت سعدؓ کی بیماری کا واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا تھا۔ اس میں آیت کا ذکر نہیں ہے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں پیش آیا تھا جبکہ کچھ دوسروں کے خیال میں یہ فتح مکہ کے سال کی بات ہے۔ ایک قول ہے کہ درست بات فتح مکہ کے سال کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی کے آخری ایام سے ہے۔ اس لیئے یہ بات مدینہ منورہ میں پیش آئی۔ شعبہ نے ابو اسحٰق سے روایت کی ہے کہ آخری آیت جو نازل ہوئی وہ (يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي

الْکَلاَلَۃِ ، آپ سے لوگ کلالہ کے معاملہ میں فتوی پوچھتے ہیں کہہ دیجیے اللہ تمھیں فتوی دیتا ہے) اور آخری نازل ہونے والی سورت سورۂ براءۃ ہے۔ یحییٰ بن آدم نے کہا کہ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے کلالہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس سے فرمایا (یکفیک آیۃ الصیف اس کے جواب کے لیے گرمیوں میں نازل ہونے والی آیت کو کافی سمجھو) آپ کا اشارہ قول باری (یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلاَلَۃِ) کی طرف تھا۔ اس لیے کہ یہ آیت گرمیوں میں نازل ہوئی تھی جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لے جانے کی تیاریوں میں تھے اس دوران آپ پر آیت حج (وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا، لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے) نازل ہوئی۔ مدینہ منورہ میں نازل ہونے والی یہ آخری آیت تھی پھر آپ مکہ مکرمہ روانہ ہوگئے اور عرفات کے مقام پر عرفہ کے دن آپ پر یہ آیت نازل ہوئی (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ، میں نے آج تمھارے لیے تمھارے دین کی تکمیل کر دی اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی) تا آخر آیت۔ پھر اگلے دن یعنی یوم النحر کو (وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ، اس دن سے ڈرو جب تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے) تا آخر یہ آیت نازل ہوئی اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ ہم نے اسی طرح سنا ہے۔" یحییٰ نے مزید فرمایا: "ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کا مفہوم دریافت کیا، آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "جو شخص وفات پا جائے اور اس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والد ہو۔ ایسے شخص کے ورثاء کلالہ ہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات اور آیات کی تاریخ کا کہیں ذکر نہیں ہے اس لیے کہ تاریخ کے علم کی بنا پر کلالہ کا حکم بدل سکتا ہے۔ لیکن جب آیات اور روایات کا ذکر شروع ہو گیا تو اس کے ضمن میں اس کا بھی ذکر آ گیا، اس سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ان آیات و روایات سے یہ بھی واضح ہو جائے کہ کلالہ کے اسم کا مصداق کبھی تو مرنے والا ہوتا ہے اور کبھی اس کے ورثاء ہوتے ہیں۔

کلالہ کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ جریر نے ابو اسحٰق الشیبانی سے انہوں نے عمرو بن مرثد، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کی وراثت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا کہ "کیا اللہ تعالیٰ نے اسے بیان نہیں فرما دیا ہے؟" پھر آپ نے آیت (وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً) کی تلاوت فرمائی تھی اللہ تعالیٰ نے پھر یہ آیت نازل فرمائی (یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلاَلَۃِ) تا آخر آیت۔ حضرت

عمرؓ پوری طرح مفہوم سمجھ نہ سکے، آپ نے اپنی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہؓ سے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت میں خوشی کی کیفیت ہو، اس وقت آپ سے اس لفظ کا مفہوم دریافت کرنا چنانچہ ایک دن حضرت حفصہؓ نے آپ کی یہ کیفیت دیکھ کر اس لفظ کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے سن کر فرمایا "تمہارے والد نے تمہارے ذمے یہ کام لگایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ اس لفظ کے معنی کبھی بھی نہیں جان سکیں گے۔" چنانچہ حضرت عمرؓ بھی یہی کہا کرتے تھے کہ میں شاید اس کے مفہوم سے کبھی بھی آگاہ نہ ہو سکوں۔ جبکہ اس کے بارے میں میرے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی یہ رائے دے چکے ہیں۔" سفیان نے عمرو بن مُرّہ سے، انہوں نے اپنے والد مُرّہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ "تین باتیں ایسی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے ان کی وضاحت فرما جاتے تو یہ بات مجھے دنیا وما فیہا سے زیادہ پسندیدہ ہوتی، اوّل کلالہ، دوم خلافت اور سوم ربوا۔" قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے انہوں نے معدان بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی چیز کے متعلق اس قدر سوالات نہیں کیے جس قدر کلالہ کے متعلق کیے۔ حتیٰ کہ ایک دفعہ آپ نے میرے سینے میں اپنی انگشت مبارک چبھوتے ہوئے فرمایا: "اس بارے میں گرمیوں میں نازل ہونے والی آیت تمہارے لیے کافی ہو گی۔" حضرت عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: "لوگو! آگاہ رہو، میں نے کلالہ کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا ہے۔"

کلالہ کی مزید تشریح

ہماری نقل کردہ مذکورہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضرت عمرؓ کلالہ کے متعلق قطعیت کے ساتھ کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے تھے اور اس لفظ کے معنی اور مراد کے متعلق آپ کو ہمیشہ التباس ہی رہا۔ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کلالہ کے مفہوم پر ایک تحریر لکھی تھی جب آپ کی وفات قریب ہوئی تو آپ نے اسے ضائع کر دیا اور فرمایا کہ اس بارے میں تم لوگ اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا۔ یہ تو کلالہ کے متعلق آپ سے ایک روایت ہوئی۔

تاہم اس کے متعلق آپ سے مروی یہ ہے کہ کلالہ وہ ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں یہ بھی مروی ہے کہ کلالہ وہ فرد ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو۔

محمد بن سالم نے شعبی سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ روایت کی ہے کہ کلالہ وہ ہے

جو والد اور ولد کے ماسوا ہو۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ کلالہ وہ ہے جو ولد کے علاوہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اس پر متفق ہیں کہ ولد کلالہ نہیں ہے۔ اختلاف صرف والد کے متعلق ہے۔ جمہور کا قول یہ ہے والد کلالہ سے خارج ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت یہی ہے۔ دوسری روایت میں ان کے نزدیک کلالہ وہ ہے جو ولد کے ماسوا ہو۔ اس لفظ کے متعلق سلف کے درمیان اختلافِ رائے کی درج بالا صورتیں رہیں، ادھر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق جب دریافت کیا تو آپ نے انہیں آیت کے مضمون و مفہوم کی طرف رجوع کرنے کے لیے فرمایا۔

وہ آیت یہ تھی (یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ) حضرت عمرؓ اہل زبان تھے اور آپ سے لغت کی معرفت کا طریقہ پوشیدہ نہیں تھا۔ ان سب باتوں کی روشنی میں یہ چیز ثابت ہو گئی کہ کلالہ کے اسم کی معرفت دراصل لغت کے ذریعے حاصل ہونے والی نہیں تھی بلکہ یہ ان متشابہ آیات میں سے ہے جن کے معانی پر اللہ نے ہمیں محکم آیات سے استدلال کرنے اور انہیں ان کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلالہ کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کا جواب نہیں دیا بلکہ اس کے معنی کے استنباط اور اس پر استدلال کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کئی معانی پر دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ جب آپ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ پر بطور نص اس کے معنی سے مطلع کرنا لازم نہیں آیا۔ اس لیے کہ اگر یہ بات آپ پر لازم ہوتی تو آپ اسے بیان کیے بغیر نہ رہتے۔

وہ اس طرح کہ جس صورتِ حال کے تحت آپ سے کلالہ کے متعلق پوچھا گیا تھا وہ ایسی نہیں تھی کہ کلالہ کے حکم کا نفاذ فوری طور پر عمل میں آنا لازم ہو جاتا۔ اگر صورتِ حال ایسی ہوتی تو آپ اس کا مفہوم بیان کیے بغیر نہ رہتے۔ آپ سے حضرت عمرؓ کا سوال نص کے واسطے سے اس لفظ کے معنی کے سلسلے میں رہنمائی حاصل کرنے والے مستفسر کا سوال تھا۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے یہ بات لازم نہیں تھی کہ آپ لوگوں کو جلی و خفی تیز ذہین احکام کی اطلاع دیتے رہیں۔ اس لیے کہ بعض احکام تو اپنے اسم اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتے ہیں اور بعض پر دلالت موجود ہوتی ہے جو ان کے متعلق ایسے قطعی علم تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ جس کے بعد کوئی احتمال

باقی نہیں رہتا اور بعض کو اجتہادِ رائے کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو اس سلسلے میں اجتہادِ رائے کی طرف راجع کر دیا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ کو اجتہاد کا اہل سمجھتے تھے اور انہیں ان لوگوں میں شمار کرتے تھے جن کے متعلق ارشادِ باری ہے (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ) تو یہ بات ایسے لوگوں کے علم میں آجاتی جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔

اس میں احکام کے متعلق اجتہادِ رائے کی گنجائش پر دلالت بھی موجود ہے نیز یہ کہ اجتہادِ رائے ایک ایسی اصل اور بنیاد ہے جس کی طرف نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام معلوم کرنے اور متشابہ آیات کے معانی پر استدلال کرنے اور محکم آیات پر ان معانی کی بنیاد رکھنے کے سلسلے میں رجوع کیا جا سکتا ہے۔

کلالہ کے معنی کے استخراج کے سلسلے میں اجتہاد کی گنجائش پر صحابہ کرام کا اتفاق کر لینا بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام میں سے بعض کا قول ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں جبکہ بعض دوسروں کا کہنا ہے کہ جس کی اولاد نہ ہو وہ کلالہ ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق مختلف جوابات دیئے اور بعض مواقع پر سکوت اختیار فرمایا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن حضرات نے اپنے اپنے اجتہادِ رائے سے کام لے کر اس لفظ کے متعلق جو کچھ فرمایا دوسرے حضرات کی طرف سے ان کی تردید نہیں ہوئی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ احکام کے متعلق اجتہادِ رائے سے کام لینے کی گنجائش پر سب کا اتفاق تھا۔

اس سے ایک اور بات پر دلالت ہوتی ہے وہ یہ کہ ابو عمران الجونی نے حضرت جندبؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من قال فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطأ۔ جو شخص قرآن کی تاویل و تفسیر میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو بات درست ہونے کے باوجود وہ خطاکار ہوگا) اس سے مراد وہ شخص ہے جو علم تفسیر و تاویل کے مسلمہ اصول و قواعد کو نظر انداز کر کے اور ان کے ذریعے استدلال کیے بغیر اپنے خیال و وہم میں پیدا ہونے والی بات کو تفسیر و تاویل کا درجہ دیدے۔

اس کے برعکس جو شخص قرآن سے استنباط و استدلال کرے گا اور اپنے استدلال و استنباط کی بنیاد آیات محکمات پر رکھے گا جن پر سب کا اتفاق ہے۔ ایسا شخص قابلِ ستائش ہے اور ارشادِ باری (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ) کی روشنی میں وہ عند اللہ ماجور بھی ہوگا۔

اہلِ لغت نے بھی لفظ کلالہ کے مفہوم کے متعلق لب کشائی کی ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول

ہے کہ کلالہ ہر اس شخص کو کہتے ہیں جس کا نہ باپ وارث ہو رہا ہو اور نہ بیٹا۔ ایسے شخص کو عرب کلالہ کہتے ہیں یہ لفظ 'فعل تَكَلَّلَ بمعنی تَعَطَّفَ' کا مصدر ہے چنانچہ محاورہ ہے "تَكَلَّلَهُ النَّسَبُ" یعنی نسب نے اسے گھیر لیا۔

ابوعبیدہ نے مزید کہا ہے کہ جن حضرات نے آیت میں لفظ (یُوْرِثُ) کی حرف ر اء کی کسرہ کے ساتھ قرأت کی ہے انہوں نے اس سے وہ شخص مراد لیا ہے جو میت کا نہ ولد ہو اور نہ والد۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن اور ابورجاء العطاردی نے بھی کسرہ یعنی زیر کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے۔

ایک قول ہے کہ لغت میں کلالہ کے اصل معنی احاطہ یعنی گھیر لینے کے ہیں۔ اس سے لفظ اکلیل (تاج) بنا ہے اس لیے کہ یہ پورے سر کو گھیر لیتا ہے۔ اسی سے ایک اور لفظ کُلّ (سارا) بنا ہے۔ اس لیے کہ یہ لفظ ان تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جو اس کے تحت آتے ہیں نسب کے لحاظ سے کلالہ وہ بھائی بہن ہیں جو ولد اور والد کو گھیر لیتے ہیں اور ان کی طرف پلٹتے ہیں۔ ولد اور والد کلالہ نہیں ہو سکتے اس لیے کہ نسب کی بنیاد اور ستون جس پر نسب کی انتہار ہوتی ہے۔ وہ ولد اور والد ہیں۔ ان کے ماسوا بقیہ تمام رشتہ دار اس سے خارج ہیں۔ ان دونوں کو یہ صرف اس لیے احاطہ کیے ہوتے ہیں کہ جس شخص کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اس کی طرف ان کا انتساب ولادت کے علاوہ کسی اور جہت سے ہوتا ہے اور ان کی حیثیت اس تاج کی سی ہوتی ہے جو سر کو گھیرے ہوتے ہوتا ہے۔

یہ تشریح ان حضرات کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے جنہوں نے کلالہ سے ولد اور والد کے علاوہ دوسرے ورثاء مراد لیے ہیں۔ جب ولد کلالہ نہیں ہو سکتا تو والد بھی کلالہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی میت کی طرف نسبت ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ بھائیوں اور بہنوں کی نسبت یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کی بھی میت کی طرف نسبت ولادت کی جہت سے نہیں ہوتی۔ جن حضرات نے کلالہ کی تاویل میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد ولد کے ماسوا ورثاء ہیں اور صرف ولد کو اس سے باہر رکھا ہے تو شاید ان کے نزدیک اس کا سبب یہ ہو کہ ولد کا وجود والد سے ہوتا ہے گویا ولد والد کے وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ جبکہ والد ولد کے وجود کا حصہ نہیں ہوتا۔

جس طرح بھائی بہن اس شخص کے وجود کا حصہ نہیں ہوتے جس کی طرف یہ اخوت یعنی بھائی بہن کے رشتے سے منسوب ہوتے ہیں۔ اس طرح ان حضرات نے ایسے ورثاء کو کلالہ قرار دیا جو میت کی طرف اس حیثیت سے منسوب نہیں ہوتے کہ یہ اس کے وجود کا حصہ ہوں۔ اس کے برعکس میت کی طرف جس وارث کی اس حیثیت سے نسبت ہو رہی ہے کہ وہ اس کے وجود کا حصہ ہے وہ ان کے نزدیک کلالہ نہیں ہوتا۔

کلالہ کا لفظ زمانۂ جاہلیت میں معروف تھا۔ عامر بن الطفیل کا شعر ہے۔

؎ فانی وان کنت ابن فارس عامر — وفی السر منها والصریح المهذب
فما سوّدتنی عامر عن کلالة — ابی الله ان اسمو باُم ولا اب

میں اگرچہ قبیلہ عامر کے شہسوار کا بیٹا، اس قبیلے کا ایک خالص فرد، صحیح النسب اور مہذب ہوں۔ تاہم اتنی بات ضرور کہوں گا کہ مجھے قبیلہ عامر نے دادا کی نسبت سے اپنا سردار نہیں بنایا۔ اللہ کو ہرگز یہ بات پسند نہیں کہ میں ماں کے ذریعے بلندی کے زینے طے کروں یا باپ کے ذریعے۔ شاعر کا یہ قول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس نے اپنے جدِ اعلیٰ کو جس کی طرف اس کے قبیلے کا انتساب ہوتا ہے۔ کلالہ قرار دیا۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ اسے سیادت کا یہ مرتبہ نسب اور کلالہ یعنی جدِ اعلیٰ کی بنا پر نہیں ملا بلکہ اس نے یہ سیادت وقیادت اپنی ذاتی خوبیوں کی بنا پر حاصل کی ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جب دو رشتہ داروں میں دوری پیدا ہو جائے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "کلت الرحم بین فلان وفلان" یعنی دونوں کی رشتہ داری میں دوری ہو گئی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ برداشت کرتا رہے اور پھر اس سے دور ہو جائے تو کہا جاتا ہے "حمل فلانٌ علیٰ فلانٍ ثم کلّ عنه" یعنی بوجھ برداشت کرتا رہا پھر اس سے دور ہو گیا۔

عاجز ہو کر بیٹھ رہنے کو کلال کہتے ہیں کیونکہ اس کیفیت کی بنا پر اسے اپنے مقصد اور منزل کا حصول اور زیادہ بعید نظر آتا ہے۔ فرزدق کا شعر ہے۔

؎ ورثتم قناة الملك غیر کلالة — عن ابنی مناف عبد شمس وهاشم

اے میرے ممدوحین! تم مناف کے دو بیٹوں عبد شمس اور ہاشم سے سلطنت کے نیزے یعنی عصائے شاہی کے وارث ہوئے، کلالہ سے نہیں۔

یعنی تم اپنے آباؤ اجداد کی بنا پر اس سلطنت کے وارث ہوئے، بھائیوں اور چچاؤں کی وجہ سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے دو جگہ اپنی کتاب میں کلالہ کا ذکر کیا ہے۔ ایک تو یہ ہے (قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) تا آخر آیت۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اولاد کی عدم موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کی میراث کا ذکر فرماتے ہوئے انہیں کلالہ کا نام دیا ہے۔ تاہم اس میں والد کی غیر موجودگی شرط ہے۔ اگر اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ اس لیے کہ سورت کی ابتدا میں ارشادِ الٰہی ہے (وَّوَرِثَهٗٓ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ فَاِنْ كَانَ لَهٗٓ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ)۔

یعنی باپ کی موجودگی میں بھائی بہنوں کے لیے کوئی میراث نہیں۔ اس طرح والد بھی ولد کی طرح کلالہ سے خارج ہوگیا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائی بہنوں کو جس طرح باپ کی موجودگی میں وارث قرار نہیں دیا اسی طرح بیٹے کی موجودگی میں بھی انہیں وارث نہیں بنایا۔ بیٹی بھی کلالہ نہیں ہوتی۔ اگر کسی کی ایک یا دو بیٹیاں اور حقیقی یا علاتی بھائی بہنیں ہوں تو بیٹیاں کلالہ نہیں ہوں گی۔ بلکہ ان کے ساتھ وارث ہونے والے بھائی بہن کلالہ ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ نے سورت کی ابتداء میں بھی کلالہ کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوْۤا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ)

یہاں آیت میں مذکور کلالہ سے مراد اخیافی بھائی بہن ہیں یہ والد اور اولاد یعنی بیٹے بیٹی کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتے۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اس آیت کی قراءت اس طرح کی ہے۔ (وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ لِاُمٍّ) تاہم اس کے باوجود اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہاں اخیافی بھائی بہن مراد ہیں، حقیقی یا علاتی مراد نہیں ہیں۔ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ کلالہ وہ وارث ہے جو ولد کے ماسوا ہو۔ آپ نے والدین کی موجودگی میں اخیافی بھائی بہنوں کو چھٹے حصے کا وارث قرار دیا۔ یہ وہ چھٹا حصہ ہے جس سے ماں کو محجوب کر دیا گیا تھا۔ تاہم حضرت ابن عباس کا یہ قول شاذ ہے۔

ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے منقول وہ روایت بیان کر دی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ کلالہ ولد اور والد کے ماسوا ورثاء کو کہا جاتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اخیافی بہن بھائی تہائی حصے میں مساوی طور پر شریک ہوں گے بھائی کو بہن پر کوئی فضیلت نہیں ہوگی۔

دادا کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ کہ آیا وہ بطور کلالہ وارث ہوتا ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس کی میراث کلالہ کے طور پر نہیں ہوتی۔ جبکہ کچھ دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ وہ کلالہ ہوتا ہے۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو دادا کی موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دیتے ہیں لیکن بہتر قول یہ ہے کہ دادا کلالہ سے خارج ہے۔ اس کے تین وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔

اول یہ کہ اہل علم کا اس میں اختلاف نہیں کہ پوتا کلالہ نہیں ہوتا اس لیے کہ میت کی طرف اس کی نسبت ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس بنا پر دادا کا کلالہ سے نکل جانا واجب ہوگیا۔ اس لیے کہ میت اور دادا کے درمیان نسبت بھی ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ

باپ کی طرح دادا بھی سلسلۂ نسب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ کلالہ سے باہر رہے اس لیے کہ کلالہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے وہ رشتہ داری ہے جو نسب کو گھیرے ہوئے ہو اور اس کی طرف پلٹ رہی ہو یعنی ایسے رشتہ دار جو نسب میں اصل کی حیثیت نہ رکھتے ہوں لیکن سلسلۂ نسب کے ساتھ ان کا تعلق ضرور ہو۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ اہلِ علم کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قولِ باری (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً) تا آخر آیت میں دادا داخل نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے۔ اس کی موجودگی میں اخیافی بہن بھائی وارث نہیں ہوں گے جس طرح کہ بیٹے اور بیٹی کی موجودگی میں یہ وارث نہیں ہوتے اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ کلالہ سے باہر ہونے میں دادا کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کر رہی ہے کہ میراث میں دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کی مشارکت کی نفی میں بھی اس کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ آپ نے اس سے پہلے جو یہ بیان کیا تھا کہ بیٹی کلالہ سے خارج ہے اور اس کی موجودگی میں اخیافی بھائی بہنیں وارث نہیں ہوں گی، البتہ حقیقی بھائی بہنیں وارث ہوں گی، اس پر آپ کی درج بالا وضاحت کی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے دادا کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اپنی درج بالا وضاحت کو مسئلے کی علت قرار نہیں دیا تھا کہ معترض کا اعتراض ہم پر لازم آجائے۔ ہم نے صرف یہ کہا تھا کہ بیٹے اور باپ کی طرح دادا کو بھی لفظ کلالہ شامل نہیں ہے۔ اس لیے ظاہرِ آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ دادا کی غیر موجودگی میں بھائی بہن حق دار ہوں۔ اِلّا یہ کہ دادا کے ساتھ انہیں وارث قرار دینے کے لیے کوئی اور دلالت قائم ہو جاتی۔

رہ گیا بیٹی کا معاملہ تو وہ اگرچہ کلالہ سے خارج ہے لیکن اس کی موجودگی میں حقیقی اور علاتی بھائی بہنوں کو وارث قرار دینے کے لیے دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے ہم نے ظاہرِ آیت کے حکم سے اس صورت کی تخصیص کر دی۔ اب بیٹی کے ماسوا ان تمام وارثوں کے لیے لفظ کا حکم باقی رہ گیا جنہیں کلالہ کا لفظ احاطہ کیئے ہوئے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عول کا بیان

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے فرائض میں عول کا عمل جاری کیا تھا۔ (اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی خاص صورت میں ورثاء کے متعین حصے ترکے کے حصوں سے بڑھ جائیں تو اس وقت تمام حصہ داروں کے حصوں میں اسی نسبت سے کمی کر کے سب کے حصے پورے کر دیئے جاتے ہیں۔ اس عمل کو علم الفرائض میں عول کہتے ہیں۔

جب وراثت کے مسئلوں میں ورثاء کے حصص کی تقسیم دشوار ہو گئی اور ان میں الجھاؤ پیدا ہو گیا تو حضرت عمرؓ نے زچ ہو کر ورثاء سے فرمایا: "بخدا مجھے نہیں معلوم کہ تم میں سے کن لوگوں کو اللہ نے مقدم کیا ہے۔ اور کن لوگوں کو مؤخر کیا ہے۔" حضرت عمرؓ بڑے پرہیزگار اور خدا ترس انسان تھے۔ فرمایا: "میرے لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی گنجائش والی بات نہیں ہے کہ میں تمہارے درمیان حصوں کی نسبت سے ترکہ تقسیم کر دوں اور ترکے کے حصوں میں کمی کی وجہ سے تمہارے حصص میں جو کمی آئے گی وہ تم تمام کے حصوں میں اسی نسبت سے داخل کر دوں۔"

ابو اسحٰق نے حارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ دو بیٹیوں، والدین اور بیوی کی وراثت کے مسئلے میں آپ نے فرمایا کہ بیوی کا آٹھواں حصہ اب نواں حصہ بن جائے گا یعنی تقسیم ترکہ میں عول کا عمل جاری کیا جائے گا۔ حکم بن عتیبہ نے حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا بھی یہی قول ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عباس بن المطلب پہلے شخص تھے جنہوں نے حضرت عمرؓ کو فرائض میں عول کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ عبید اللہ بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے فرائض میں عول کیا، بخدا۔ اگر حضرت عمرؓ ان ورثاء کو مقدم کر دیتے جنہیں اللہ نے

مقدم رکھا ہے۔ تو کسی مسئلے میں عول کی ضرورت ہی پیش نہ آتی "۔ آپ سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے کن ورثاء کو مقدم رکھا ہے اور کن ورثاء کو مؤخر کیا ہے ؟

آپ نے جواب میں فرمایا "ہر ایسا وارث جسے اگر اپنے مقررہ حصے سے ہٹنا پڑے تو ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف ہی منتقل ہو جائے۔ ایسے وارث کو اللہ نے مقدم کیا ہے اور جو وارث اپنے حصے سے منتقل ہو جانے کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں ہی کچھ حاصل کر سکے ایسے وارث کو اللہ نے مؤخر کر دیا ہے۔ اس اصول کے تحت شوہر، بیوی اور ماں ایسے وارث ہیں جنہیں اللہ نے مقدم رکھا ہے۔ اس لیے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے حصے سے ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس بیٹیاں اور بہنیں ذوی الفروض کے درجے سے گر کر دو بیٹیوں اور بہنوں کی موجودگی میں عصبات کے درجے تک پہنچ جاتی ہیں۔ انہیں مردوں کی موجودگی میں باقی ماندہ ترکہ ملتا ہے۔ اس لیے ترکہ کے حصے کم ہو جانے کی صورت میں ہمیں ذوی الفروض کو ان کے حصے دے دینے چاہئیں اور ترکوں کے حصوں کی کمی کے نقصان کو ان کے علاوہ دوسرے وارثوں پر ڈالنا چاہیئے یہ وہ ورثاء ہیں جو عصبات ہونے کی بنا پر باقی ماندہ ترکے کے حق دار ہوتے ہیں "۔

عبیداللہ بن عبداللہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے مزید پوچھا کہ آپ نے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے گفتگو کی تھی تو جواب دیا: "حضرت عمرؓ کی شخصیت بڑی بارعب تھی اور آپ متقی و پرہیزگار تھے "۔ پھر آپ نے فرمایا: " اگر مجھے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے تبادلہ خیال کا موقع مل جاتا تو آپ ضرور اپنے قول سے رجوع کر لیتے "۔ زہری کا قول ہے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے قول سے پہلے ایک عادل امام یعنی حضرت عمرؓ اس مسئلے میں اپنی بات نہ کر چکے ہوتے اور اس کے متعلق آپ کا طریق کار یعنی عول جاری نہ ہو چکا ہوتا تو ابن عباسؓ ہی کا قول قابلِ قبول ہوتا۔

حضرت عمرؓ واقعی بڑے متقی اور پرہیزگار تھے۔ اس رائے میں کسی بھی اہلِ علم کو حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے فرائض کا ذکر کیا اور اس میں عول کے طریق کار کا بھی تذکرہ کیا۔ پھر فرمایا: "تمہارا کیا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس کا علم ریگستان عالج کی ریت کے تمام ذرات کی تعداد کا احاطہ کیے ہوئے ہے اس نے ایک ترکے میں نصف، نصف اور تہائی کے حصے مقرر کر دیئے، نصف اور نصف تو ٹھیک ہیں ان کے بعد اب تہائی کے لیے کہاں گنجائش باقی رہ گئی "؟

عطاء کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: "حضرت! آپ کی اس بات کا نہ آپ کو کوئی فائدہ پہنچے گا اور نہ

مجھے۔ جب آپ کی یا میری موت واقع ہوجائے گی تو ہمارا ترکہ میری اور آپ کی رائے کے خلاف لوگوں کے معمول بہ طریقے کے مطابق تقسیم ہوجائے گا۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "اگر لوگ چاہیں تو اس مسئلے پر میں ان سے مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ہم اپنی اولاد اور اپنی عورتوں کو بلالیں اور پھر مباہلہ کرکے جھوٹوں پر اللہ کی لعنت کا بار ڈالیں، یاد رکھو اللہ تعالیٰ نے کسی مال یعنی ترکہ میں نصف، نصف اور تہائی کے حصے مقرر نہیں کیے۔"

قول اول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے نصف، حقیقی بہن کے لیے نصف اور اخیافی بھائی بہنوں کے لیے تہائی ترکہ مقرر کردیا۔ اور اس تعیین میں اس نے ان تینوں ورثاء کی اکٹھے موجودگی اور الگ الگ موجودگی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ اس لیے امکان کی حد تک ہر مسئلے میں نص قرآنی پر عمل کرنا واجب ہوگیا۔

جب یہ ورثاء الگ الگ آئیں اور ترکے میں ان کے حصوں کی گنجائش ہو تو ترکہ ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا لیکن جب یہ سب موجود ہوں جس کی وجہ سے ترکے کے حصے یعنی مخرج ان کے مقررہ حصوں سے کم پڑجائیں تو اس صورت میں ان کے حصوں میں ایک خاص نسبت سے ضرب کرکے آیت کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

اب جو کوئی یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ ترکے کی تقسیم کے سلسلے میں بعض ورثاء پر اقتصار کرکے بعض دوسروں کو ساقط کردے گا یا بعض کو ان کا پورا پورا حصہ دے کر بعض کے حصوں میں کمی کردے گا تو وہ کمی اور نقصان کو بعض ورثاء کے حصوں پر ڈالنے کا مرتکب ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان سب کے مقررہ حصوں کا تعین یکساں طور پر ہوا ہے۔

رہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ نے جن ورثاء کو مقدم کیا ہے انہیں ترکے کے حصوں کی کمی کی صورتوں میں مقدم رکھا جائے اور جنہیں مؤخر کردیا ہے انہیں مؤخر کیا جائے تو اس میں درحقیقت آپ نے بعض کو مقدم کردیا ہے اور بعض کو مؤخر اور عصبہ ہونے کی صورت میں اسے باقی ماندہ ترکہ کا حق دار سمجھا ہے۔ لیکن جہاں تمام ورثاء ذوی الفروض ہوں اور عصبہ کی صورت نہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی وارث دوسرے کے مقابلے میں تقدیم کا زیادہ حق دار نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بہن کا حصہ قول باری (وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) کے ذریعے منصوص ہے۔

جس طرح کہ شوہر، بیوی، ماں اور اخیافی بھائی بہنوں کے حصے منصوص ہیں۔ اب اس حالت میں بہن کے حصے پر ان ورثاء کے حصے کیسے مقدم ہوگئے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اس کا حصہ بھی منصوص

کر دیا ہے۔ جس طرح کہ اس کے ساتھ موجود دوسرے ورثاء کے حصے منصوص ہیں۔ اب اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو ایک موقع پر ذوی الفروض سے نکال کر عصبہ بنا دیا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس صورت میں بھی اسے ذوی الفروض سے نکال دیا جائے جس میں اس کا ذوی الفروض ہونا منصوص ہے۔

۱- جن آیات میں میراث کے حصے بیان کیئے گئے ہیں ان کی مخالفت میں یہ قول دراصل اس قول سے بھی بدتر ہے جس میں ورثاء کے حصوں میں ضرب دے کر ان کے لیے نصف، نصف اور تہائی کا اثبات کیا گیا ہے۔ مواریث میں اصولی طور پر اس کے بہت سے نظائر موجود ہیں۔ قول باری ہے۔ (مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ)

اب اگر مرنے والا ہزار درہم چھوڑ جاتا ہے اور دوسری طرف اس پر ایک شخص کے ہزار درہم اور دوسرے کے ہزار درہم اور تیسرے کے پانچ سو درہم قرض ہوں تو اس صورت میں اس کے چھوڑے ہوئے ہزار درہم ان تینوں قرضخواہوں کے درمیان ان کے قرضوں کی نسبت سے تقسیم ہو جائیں گے۔ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ چونکہ ایک ہزار کی رقم سے اڑھائی ہزار کی وصولی ممکن نہیں ہے اس لیے ان میں ایک خاص نسبت سے ضرب دینا محال ہے۔

اسی طرح اگر مرنے والا ایک شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چھٹے حصے کی وصیت کر جاتا ہے۔ لیکن ورثاء اس کی اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں تہائی مال کے اندر یہ دونوں شخص اپنے متعلق کی جانے والی وصیتوں کی نسبت سے ضرب دیں گے ایک کے حصے کو سدس یعنی $\frac{1}{6}$ سے اور دوسرے کے حصے کو ثلث یعنی $\frac{1}{3}$ سے۔ یعنی اس تہائی مال کے چھ حصے کر کے چار حصے ایک کو اور دو حصے دوسرے کو دے کر دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیں گے حالانکہ تہائی سے نصف حصہ وصول کرنا محال ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹا اگر تنہا ہو تو سارے مال کا حق دار ہوتا ہے اور بیٹی تنہا ہونے کی صورت میں نصف مال کی حق دار ہوتی ہے۔

لیکن جب دونوں ایک ساتھ آجائیں تو بیٹے اور بیٹی کے حصوں کو ایک اور نصف سے ضرب دیں گے اور اس طرح ترکہ دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ ترکے میں حصوں یعنی مخرج کی کمی اور ذوی الفروض کے حصوں میں زیادتی کے وقت اُسی طرح کا عمل ہوتا ہے جسے عول کہتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مُشرّکہ کا بیان

مشترکہ کے مسئلے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اختلاف رائے ہے۔ مشترکہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کی وفات کے بعد اس کا شوہر، اس کی ماں، اس کے اخیافی اور حقیقی بھائی بہن موجود ہوں۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت موسیٰ اشعری کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اور بھائی بہنوں کو تہائی حصہ ملے گا۔ حقیقی بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ سفیان ثوری نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ سے اخیاتی بھائی بہنوں کے متعلق سوال کیا گیا۔ آپ نے جواب میں فرمایا: "تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر ان کی تعداد سو سے بھی زیادہ ہو تو آیا تم انہیں تہائی حصے سے زائد دے دو گے"۔ لوگوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "اسی لیے ہم کسی صورت میں ان کے حصے میں کمی نہیں کر سکتے۔ ایسی صورت میں آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو عصبہ قرار دیا اور چونکہ کوئی حصہ باقی نہیں رہا تھا۔ اس لیے وہ محروم قرار دیئے گئے۔

حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، اخیاتی بھائی بہنوں کو تہائی مل جائے گا اس کے بعد حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی بہنوں کی طرف رجوع کر کے ان کے ساتھ اس طرح شریک ہو جائیں گے کہ انہیں حاصل شدہ تہائی حصہ ان سب کے درمیان مساوی طور پر تقسیم ہو جائے گا۔

معمر نے سماک بن فضل سے، انہوں نے وہب بن منبہ سے، انہوں نے حکم بن مسعود ثقفی سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو خود دیکھا ہے کہ آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی مال میں شریک کر دیا تھا۔ ایک آدمی نے آپ سے پوچھا کہ خلافت کے پہلے سال آپ

کا فیصلہ اس کے برعکس تھا۔ آپ نے سائل سے کہا کہ میرا کیا فیصلہ تھا؟ اس نے جواب دیا کہ آپ نے اخیافی بھائی بہنوں کو ترکے میں حق دار بنایا تھا اور حقیقی بھائی بہنوں کو محروم رکھا تھا۔

اس پر آپ نے فرمایا: "وہ صورت ہمارے اُس فیصلے کے مطابق تھی اور یہ صورت ہمارے اس فیصلے کے مطابق ہے۔" ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ انہیں شریک نہیں کرتے تھے حتیٰ کہ انہوں نے آپ کے سامنے یہ دلیل پیش کی کہ ہمارے اور میت کے درمیان باپ میں اشتراک ہے جبکہ اخیافی بھائی بہنوں کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ رہ گئی ماں تو جس طرح وہ ان اخیافی بھائیوں کی ہے اسی طرح ہماری بھی ہے۔ اگر آپ ہمیں باپ کی وجہ سے محروم رکھتے ہیں تو ماں کی وجہ سے ہمیں وارث قرار دیں جس طرح کہ ان اخیافی بھائی بہنوں کو ماں کی وجہ سے وارث قرار دیتے ہیں۔

فرض کرلیں کہ ہمارا باپ گدھا تھا لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہم سب کی جولانگاہ ایک ہی رحم مادر ہے۔ حضرت عمرؓ نے ان کی اس دلیل کو سن کر فرمایا: "تم ہی کہتے ہو" اور اس کے بعد آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو بھی اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی ترکے میں شریک کر دیا۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد نے حضرت علیؓ بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قول اختیار کیا ہے۔ کہ انہیں اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جائے گا۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ)

آیت میں یہ حکم منصوص ہے کہ اخیافی بھائی بہنوں کے لیے تہائی ترکہ ہے رہ گئے حقیقی بھائی بہن تو ان کا حکم اپنے قول (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) تا قول باری (وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) میں بیان کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کوئی حصہ مقرر نہیں کیا بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر ترکہ میں انہیں حق دار قرار دیا اور اصول یہ مقرر کر دیا کہ مردوں اور عورتوں میں دو اور ایک کی نسبت ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ چھٹا حصہ حقیقی بھائی بہنوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا اور یہ حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی کے حصے میں داخل نہیں ہونگے جب حقیقی بھائی بہن ذوالفروض کے ساتھ عصبہ ہونے کی بنا پر باقی ترکہ کے حقدار ہوتے ہیں۔ ذوی الفروض ہونے کی بنا پر نہیں تو پھر ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم انہیں اخیافی بھائی بہنوں

کے متعین اور مقرر حصے میں داخل کرکے ان کے ساتھ شریک کردیں۔ کیونکہ ظاہر آیت اس کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ان کے لیے دو اور ایک کی نسبت میں جو مال واجب کیا وہ عصبہ ہونے کی بنا پر ہے۔ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں۔

اب جو کوئی انہیں فرض کی بنا پر کوئی حصہ دے گا تو اس کا یہ اقدام آیت کے دائرے سے خارج ہوگا۔ یعنی وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ (الحقوا الفرائض باھلھا فما ابقت الفرائض فلاولی عصبۃ ذکر، فرائض یعنی متعین حصے ان کے حق داروں کو دلاؤ۔ متعین حصوں کے بعد باقی رہ جانے والا مال سب سے قریبی مذکر عصبہ کو مل جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی رہ جانے والے مال کا عصبہ کو حق دار قرار دیا۔ اب جو کوئی انہیں ذوی الفروض کے ساتھ شریک کرے گا جبکہ وہ عصبہ ہیں تو اس کا قدم اس حدیث کے خلاف ہوگا۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ماں کے نسب میں یہ شریک ہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگا کہ باپ کی وجہ سے انہیں محروم نہ رکھا جاتے۔ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور چند حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو اس صورت میں اخیافی بھائی پورا چھٹا حصہ لے لے گا اور حقیقی بھائی بہنوں کو باقی چھٹا حصہ ملے گا اور عین ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو دسویں حصے سے بھی کم ترکہ ملے۔

لیکن کوئی یہ نہ کہہ سکے گا کہ مجھے باپ کی وجہ سے محروم رکھا گیا جبکہ ماں میں ہم سب شریک ہیں بلکہ اخیافی بھائی کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے حصے سے زیادہ ہوگا۔ اس وضاحت کی روشنی میں دو باتیں سامنے آئیں اول یہ کہ ماں میں شریک ہونے کی علت اس صورت میں قائم نہیں رہ سکی بلکہ منتقض ہوگئی دوم یہ کہ حقیقی بھائی بہنوں نے ترکہ میں جو کچھ لیا وہ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں لیا۔ بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر لیا۔

درج بالا اعتراض کے فساد پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ایک حقیقی بہن اور ایک علاتی بھائی اور بہن چھوڑ جاتی تو شوہر کو نصف ترکہ اور حقیقی بہن کو نصف ترکہ مل جاتا اور علاتی بھائی بہن کو کچھ نہیں ملتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ عصبہ تھے اور اس بنا پر وہ ذوی الفروض کے ساتھ ان کے حصوں میں داخل نہیں ہوسکتے تھے۔

اور یہ بات بھی درست نہیں تھی کہ علاتی بھائی کو کان لم یکن فرض کرلیا جاتا تاکہ علاتی بہن اپنے حصے کی حق دار بن جاتی جو اسے بھائی کی غیر موجودگی یعنی تنہا ہونے کی صورت میں مل سکتا تھا۔ لیکن عصبہ بن جانے کی وجہ سے وہ اس چھٹے حصے سے محروم رہ گئی جس کی وہ حق دار بن سکتی تھی۔ ٹھیک اسی طرح عصبہ بن جانے کی بنا پر حقیقی بھائی بہن اس تہائی حصے سے باہر ہو کر محروم ہو جاتے ہیں جس کی اخیافی بھائی بہنیں حق دار پاتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

بیٹی کے ساتھ بہن کی میراث میں سلف کے اختلاف کا بیان

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ سے اس شخص کے بارے میں کسی اختلاف رائے کی روایت نہیں ہے جس کی ایک بیٹی، ایک حقیقی بہن، اور عصبہ پیچھے رہ گئے ہوں، اس صورت میں بیٹی کو نصف ترکہ اور باقی ماندہ ترکہ بہن کو مل جائے گا۔ ان حضرات نے بہن کو بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ قرار دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف ترکہ مل جائے گا اور باقی ماندہ ترکہ عصبہ کو چلا جائے گا خواہ میت سے عصبہ کی رشتہ داری کتنی بعید ہی کیوں نہ ہو۔ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ پہلے یہ فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔

ایک روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہا گیا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ بیٹیوں کی موجودگی میں بہنوں کو عصبہ قرار دے کر انہیں میراث کا بچا ہوا حصہ دیتے تھے۔ اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا: "تم زیادہ جانتے ہو یا اللہ تعالیٰ؟ اس کا تو ارشاد ہے (اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗۤ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) اور تم بہن کو ولد کی موجودگی میں نصف ترکہ دیتے ہو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول اوّل کے لیے دلیل کے طور پر یہ قول باری پیش کیا جا سکتا ہے۔ (لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا) اس آیت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو بھی وارث قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ اس کا مرنے والا بھائی اس کے قریب ترین رشتہ داروں میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اقربا کی میراث مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے مقرر کی ہے۔

اس سلسلے میں ابوقیس الاودی کی روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جو انہوں نے ہزیل

بن شرحبیل سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسئلے میں جس کے اندر ورثاء میں ایک بیٹی اور ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن تھی فیصلہ دیا تھا کہ بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو تہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی اور باقی ماندہ ترکہ بہن کے حصے میں آئے گا۔

اس طرح آپ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ عصبہ قرار دے کر باقی ماندہ اسے عطا کر دیا تھا جن حضرات کا اس بارے میں یہ استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو نصف ترکہ کا حق دار اس صورت میں قرار دیا ہے جبکہ ولد موجود نہ ہو اور ولد کی موجودگی میں اسے نصف ترکہ دینا جائز نہیں ہے تو یہ بات لازم نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے حصے کا ذکر بطور نص کیا ہے۔ لیکن ولد کی موجودگی میں بہن کی میراث کی نفی نہیں کی ہے۔

نیز ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے لیے نصف ترکہ متعین کر دینا ولد کی موجودگی میں اس کے حق کے سقوط پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس صورت میں بہن کے لیے میراث کا نہ نفیاً تذکرہ ہے اور نہ ہی ایجاباً۔ اس لیے اس صورت کا حکم اس کے متعلق پائی جانے والی دلیل پر موقوف رہا۔ اس کے ساتھ ساتھ آیت کے یہ معنی ہیں کہ اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی نرینہ اولاد نہ ہو۔ اس کی دلیل سلسلہ تلاوت میں یہ قول باری ہے (وَهُوَ يَرِثُهَا) یعنی بھائی بہن کا وارث ہو رہا ہو۔

(اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ اولاد نہ ہو۔ کیونکہ صحابۂ کرام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرنے والی عورت اگر مؤنث ولد یعنی بیٹی اور ایک بھائی چھوڑ جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور بھائی کو باقی ماندہ ترکہ مل جائے گا۔

یہاں جس ولد کا ذکر ہوا ہے آیت کے شروع میں ابتدائی طور پر بھی اس کا ذکر ہوا ہے۔ نیز قول باری ہے۔ (وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ ولد ہو کیونکہ صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور ماں باپ چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ اس مسئلے کی صورت میں مؤنث ولد یعنی بیٹی کے ساتھ باپ کو چھٹے حصے سے زائد مل جائے گا۔

اور یہ کہ قول باری (وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ) کو مذکر ولد پر محمول کیا جائے گا۔ اس طرح اگر کوئی شخص باپ اور ایک بیٹی چھوڑ کر انتقال کر جائے تو باپ اور بیٹی کے

درمیان ترکہ نصف ۔نصف تقسیم ہوجائے گا۔ اس طرح درج بالا دونوں صورتوں میں باپ کو ولد کے ساتھ چھٹے حصے سے زائد ترکہ ہاتھ آئے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک گروہ کا جس نے امت کے اجتماعی قول کو ترک کر کے علیحدہ قول اختیار کیا ہے ،خیال ہے کہ اگر ایک بیٹی اور ایک بہن ہو تو سارا مال بیٹی کو مل جائے گا۔ اس طرح اگر بیٹی اور بھائی ہو تو بھی سارا ترکہ بیٹی کا ہو گا یہ قول ظاہر آیت اور اتفاق امت کے دائرے سے خارج ہے۔ ارشادِ باری ہے ۔ (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیۤ اَوۡلَادِکُمۡ لِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ فَاِنۡ کُنَّ نِسَآءً فَوۡقَ اثۡنَتَیۡنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ وَاِنۡ کَانَتۡ وَاحِدَۃً فَلَھَا النِّصۡفُ)

آیت میں بیٹی کا حصہ نیز دو تہائی سے زائد کا حصہ منصوص طور پر مذکور ہے یعنی تنہا ہونے کی صورت میں اس کے لیے نصف ترکہ مقرر کیا اور اس کے ساتھ اور بیٹیاں ہونے کی صورت میں تمام کے لیے دو تہائی ترکہ مقرر کیا اب انہیں بغیر کسی دلالت کے اس سے زائد دینا جائز نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں آپ کی وضاحت کے مطابق نصف اور دو ثلث کا ذکر اس سے زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لیے ظاہری طور پر اس سے زائد کی نفی موجود نہیں ہے ۔آپ کو تو صرف یہ چاہیئے کہ درج بالا قول کے قائل سے دو تہائی سے زائد کے استحقاق کے سلسلے میں دلیل طلب کریں اور بس۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قولِ باری (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیۤ اَوۡلَادِکُمۡ) اس میں مذکورہ حصوں کے اعتبار سے امر اور حکم کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ وصیت کا مفہوم بھی دراصل امر اور حکم ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ آیت میں متعین حصوں میں سے ہر ایک کا اس کے تناظر میں اعتبار کرنا ضروری ہے نیز ان میں کمی بیشی کی کسی طرح بھی گنجائش نہیں ۔

اس لیے یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ آیت میں مذکورہ متعین حصوں کے سلسلے میں صرف ان ہی ورثاء پر اقتصار کیا جائے جن کے لیے ان حصوں کا تعین ہوا ہے نہ ان میں کمی کی جائے اور نہ زیادتی اللہ تعالیٰ نے اس بات کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا سے خطاب میں ان حصوں کے اعتبار کے متعلق اس کی طرف سے حکم دیا جا چکا تھا۔ اس لیے ہمیں ان مقررہ حصوں پر کوئی اضافہ کرنے سے روک دیا گیا البتہ اگر اس سلسلے میں کوئی دلالت پیش کی جاتی تو وہ اور بات ہو گی۔

قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیۡبٌ مِّمَّا تَرَکَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ) بیٹی کی موجودگی میں بھائی کو وارث قرار دینے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کردہ

حدیث الحقوا الفرائض باھلھا فما ابقت فلاولی عصبۃ ذکر بھی دلالت کرتی ہے۔

آیت اور حدیث کے مجموعی مفہوم کی بنا پر اب یہ واجب ہے کہ ہم جب بیٹی کو نصف ترکہ دیدیں تو باقی ماندہ ترکہ بھائی کے حوالے کردیں اس لیے کہ وہی سب سے قریبی مذکر عصبہ ہے۔

۹ دو چچازاد بھائیوں کی وراثت کے متعلق جن میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہو سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے اخیافی بھائی کو ترکے کا چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ پانچ حصے دونوں میں مساوی طور پر تقسیم ہو جائیں گے۔ فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ سارا مال اخیافی بھائی کو مل جائے گا۔

ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ ذوی الفروض غیر ذوی الفروض کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ شریح اور حسن کا بھی یہی مسلک تھا اگر دو اخیافی بھائیوں میں سے ایک چچازاد بھی ہو تو ان کے متعلق اختلافِ رائے نہیں ہے۔ دونوں ماں کی نسبت سے ایک تہائی ترکہ کے حق دار ہوں گے اور باقی ماندہ دو تہائی ترکہ اس بھائی کو مل جائے گا جو چچازاد بھی ہے۔

اس مسئلے میں ان حضرات نے چچازاد میں ذوی الفروض اور عصبہ دونوں خصوصیتوں کے اجتماع کی بنا پر اسے پورے ترکے کا حقدار قرار نہیں دیا۔ یہی حکم ان دو چچازاد بھائیوں کا ہے کہ ایک ان میں اخیافی ہو اس اخیافی کو ذوی الفروض اور عصبہ ہونے کی بنا پر سارا ترکہ دے دینا جائز نہیں ہے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے اسے حقیقی اور علاتی بھائی کے مشابہ قرار دے کر اسے پورے ترکہ کا حق دار ٹھہرا دیا۔

لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اور درج بالا مسئلے کے ساتھ اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ ان دونوں بھائیوں کی نسبت صرف ایک جہت یعنی اخوت کی بنا پر ہو رہی ہے۔ اس لیے اس صورت میں اس بھائی کا اعتبار کیا جائے گا جو میت سے زیادہ قریب ہو گا اور یہ وہ بھائی ہو گا جس میں میت کے ساتھ ماں اور باپ دونوں کی قرابت میں اشتراک ہو گا۔ وہ ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ قرابت کی بنا پر اخیافی بھائی کے حصے کا مستحق نہیں ہو گا بلکہ یہ قرابت صرف اخوت کے حکم کی مزید تاکید کر دے گی۔

۶ اس کے برعکس دو چچا بھائیوں کے ساتھ یہ بات نہیں ہے جبکہ ان میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں آپ ماں کی نسبت سے اخوت کے ذریعے ایسی رشتہ داری کی تاکید کرنا چاہیں گے جو درحقیقت اخوت کے ضمن نہیں آتی ہے۔

بلکہ یہاں اخوت کے سوا تعلق کی بنیاد کسی اور سبب پر ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ اخوت کے ذریعے اس نسبت کی تاکید کی جائے۔ اس بات پر مزید روشنی اس طرح ڈالی جا سکتی ہے کہ میت کے ساتھ اس شخص کے چچا زاد ہونے کی نسبت اس کے اس حصے کو ساقط نہیں کرتی جو اسے اخیافی بھائی ہونے کی جہت سے مل رہا ہو بلکہ وہ اخیافی بھائی ہونے کے ناطے اخیافی بھائی والے حصے کا وارث ہوگا اگرچہ وہ چچا زاد بھی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والی دو بہنیں حقیقی، شوہر اور ایک اخیافی بھائی چھوڑ جائے جو اس کا عم زاد بھی ہو تو اس صورت میں بہنوں کو دو تہائی، شوہر کو نصف اور اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا اور چچا زاد ہونے کی بنا پر اس کا حصہ ساقط نہیں ہوگا۔ اگر مرنے والی شوہر، ماں اور ایک اخیافی بہن اور چند حقیقی بھائی چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اخیافی بہن کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ حقیقی بھائیوں کو مل جائے گا۔

یہاں حقیقی بھائی ماں کی بنا پر اخوت والے تعلق سے پیدا ہونے والے حصے کے حق دار نہیں ہوئے کہ ماں کی نسبت میں وہ اخیافی بہن کے ساتھ شریک ہیں بلکہ انہیں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ ملا ہے۔ اس لیے ماں باپ کے ذریعے میت کے ساتھ ان کی قرابت صرف ان کے عصبہ ہونے کی تاکید کر رہی ہے۔ اس لیے اس قرابت کی بنیاد پر وہ ذوی الفروض بننے کے مستحق نہیں ہوں گے۔

دوسری طرف چچا زاد کی میت کے ساتھ ماں کے واسطے سے قرابت اسے اخیافی بھائی کی حیثیت سے ذوی الفروض بن کر اپنے حصے کے استحقاق سے خارج نہیں کر سکتی۔ نیز یہ صورت عصبہ ہونے کی جہت کی تاکید پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو یہ ضروری ہو جاتا کہ وہ یعنی اخیافی بھائی صرف عصبہ بن کر ہی ترکے میں کسی حصے کا حق دار ہو سکتا جس طرح کہ حقیقی بھائی بہن عصبہ بن کر ہی ترکے میں حصہ پاتے ہیں اور ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ اپنی قرابت کی بنیاد پر اخیافی بھائی بہنوں کا حصہ نہیں پاتے۔

مرنے والے پر قرض ہو اور اس نے وصیت بھی کی ہو اس کے حکم کا بیان

ارشادِ باری ہے (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا اَوْ دَيْنٍ) حارث نے حضرت علی سے یہ قول نقل کیا ہے کہ " تم قرآن میں دین یعنی قرض سے پہلے وصیت کا ذکر پڑھتے ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت کے اجراء سے پہلے قرض کی ادائیگی کا فیصلہ دیا تھا "

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ اسلام کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے وہ اس لیے کہ مذکورہ بالا ارشادِ باری کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں یعنی دین اور وصیت کے بعد میراث کی تقسیم عمل میں آئے گی۔ اس مقام پر حرف او مذکورہ دونوں باتوں میں سے ایک کا فائدہ نہیں دے رہا ہے بلکہ دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے کہ یہ ارشادِ باری اس جملے سے مستثنیٰ ہے جس کا میراث کی تقسیم کے سلسلے میں ذکر ہوا ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے کہ جب حرف اَوْ نفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ حرف واؤ کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے۔ (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا، ان میں سے کسی گنہگار اور ناشکرے کی بات نہ مانیئے) اسی طرح قولِ باری ہے (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ، اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو اُن کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) ان مواقع میں حرف اَوْ حرف واؤ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی طرح قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَا اَوْ دَيْنٍ) چونکہ استثناء کے معنی میں ہے اس لیے گویا یوں فرمایا گیا " مگر یہ کہ میت کی کوئی وصیت یا اس پر کوئی قرض ہو اس صورت میں میراث کی تقسیم ان دونوں چیزوں کی ادائیگی کے بعد عمل میں آئے گی " قرض پر وصیت کے ذکر کی تقدیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرض ادا کرنے سے پہلے وصیت کے اجراء سے ابتداء کی جائے اس لیے کہ حرف اَوْ

ترتیب کو واجب نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کے ذکر کے بعد ان دونوں چیزوں کا ذکر ہمیں یہ بتانے کے لیے کیا کہ قرض کی ادائیگی اور وصیت کے بموجب حصہ الگ کرنے کے بعد ورثاء کے حصے ادا کیے جائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والا اپنے تہائی مال کی وصیت کر جائے تو ترکے سے تہائی حصہ الگ کرنے کے بعد ورثاء کے حصوں کا بقیہ مال میں اعتبار کیا جائے گا یعنی باقی ماندہ دو تہائی میں سے میت کی بیوہ کو چوتھائی یا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔ اسی طرح بقیہ ورثاء کے حصے بھی بقیہ دو تہائی مال میں سے دیئے جائیں گے ان حصوں کا تہائی مال سے کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کی مرنے والا وصیت کر گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتانے کے لیے دَین اور وصیت کا ایک ساتھ ذکر فرمایا کہ ورثاء کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجراء کے بعد ہوگا جس طرح کہ ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے اگرچہ وصولی کے لحاظ سے وصیت کا حکم دین کے حکم سے مختلف ہے اس لیے کہ ترکے میں سے اگر کوئی حصہ ضائع ہو جائے تو اس ضیاع کی بنا پر ہونے والے نقصان کو ورثاء پر نیز ان لوگوں پر ڈالا جائے گا جن کے حق میں میت نے وصیت کی ہے۔ لیکن قرض کا حکم ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر میت کے متروکہ مال کا کوئی حصہ ہلاک بھی ہو جائے تو بقیہ مال میں سے اس پر عائد شدہ قرض کی پوری رقم ادا کی جائے گی خواہ باقی ماندہ سارا مال اس قرض کی ادائیگی میں صرف کیوں نہ ہو جائے۔

ایسی صورت میں ورثاء اور وصیت پانے والوں کا حق باطل ہو جائے گا۔ اس لیے وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ اس جہت سے ورثاء کی طرح ہوگا اور ایک جہت سے قرضخواہ کے مشابہ ہوگا وہ جہت یہ ہے کہ اہلِ میراث کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجراء کے بعد کیا جاتا ہے۔ جس طرح ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے۔

قولِ باری (مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصِىۡ بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ) سے یہ مراد نہیں ہے کہ "موصٰی لہٗ" (جس کے لیے وصیت کی گئی ہو) وصیت کے تحت آنے والا اپنا حصہ ورثاء کو ان کے حصے دیئے جانے سے پہلے ہی حاصل کر لے گا بلکہ ان سب کو ان کے حصے ایک ساتھ ادا کیے جائیں گے۔ گویا موصٰی لہ اس لحاظ سے ایک وارث کی طرح ہوگا اور تقسیم سے پہلے مال کا جو حصہ ضائع ہو جائے گا اس کے نقصان کو سب کے حصوں پر ڈالا جائے گا۔

جائز وصیت کی مقدار کا بیان

قولِ باری ہے (مِنۡ بَعۡدِ وَصِیَّۃٍ یُّوۡصِیۡ بِہَاۤ اَوۡ دَیۡنٍ) اس کا ظاہر قلیل وکثیر مال کی وصیت کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ لفظ وصیت کا ذکر نکرہ کی صورت میں کیا گیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مال کے کسی خاص حصے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

البتہ اس آیت کے سوا ایسی دلالت موجود ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس سے مراد مال کے بعض حصے کی وصیت ہے کل مال کی وصیت نہیں۔ یہ دلالت قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِیۡبٌ مِّمَّا تَرَکَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِیۡبٌ مِّمَّا تَرَکَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ مِمَّا قَلَّ مِنۡہُ اَوۡ کَثُرَ) میں موجود ہے۔ اس میں وصیت کا ذکر کیے بغیر میراث کے ایجاب کو مطلق رکھا گیا ہے اگر قولِ باری (مِنۡ بَعۡدِ وَصِیَّۃٍ یُّوۡصِیۡ بِہَاۤ) پورے مال کی وصیت کا مقتضی ہوتا تو اس صورت میں قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیۡبٌ مِّمَّا تَرَکَ الۡوَالِدٰنِ وَالۡاَقۡرَبُوۡنَ) پورے مال کی وصیت کے جواز کی بنا پر منسوخ ہو جاتا۔

اب جبکہ میراث کے ایجاب کے سلسلے میں اس آیت کا حکم ثابت اور غیر منسوخ ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس آیت پر آیت میراث کو ساتھ ملا کر عمل کیا جائے۔ جس کی بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ وصیت کو مال کے بعض حصے کے ساتھ محدود کر دیا جائے اور باقی مال ورثاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ دونوں آیتوں کے حکم پر عملدرآمد ہو جائے اس پر قول باری (وَلۡیَخۡشَ الَّذِیۡنَ لَوۡ تَرَکُوۡا مِنۡ خَلۡفِہِمۡ ذُرِّیَّۃً ضِعٰفًا خَافُوۡا عَلَیۡہِمۡ فَلۡیَتَّقُوا اللّٰہَ وَلۡیَقُوۡلُوۡا قَوۡلًا سَدِیۡدًا، لوگوں کو اس بات کا خیال کر کے ڈرنا چاہیئے کہ اگر وہ خود اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑتے تو مرتے وقت انہیں اپنے بچوں کے حق میں کیسے کچھ اندیشے لاحق ہوتے پس چاہیئے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور راستی کی بات کریں)

یعنی راستی کی بات یہ ہے کہ اپنے سارے مال کی وصیت کرنے والے کو ایسا کرنے سے روکیں جیسا کہ اس آیت کی تاویل کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے اس لیے مال کے بعض حصے کی وصیت کے

جواز پر اس کی دلالت ہو رہی ہے۔

کیونکہ زیر بحث آیت میں مذکور لفظ وصیت میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے یعنی پورے مال کی وصیت کا بھی اور بعض حصے کی وصیت کا بھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں ایسی روایات منقول ہیں جنہیں امت نے قبول کیا اور تہائی مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں ان پر عمل بھی کیا۔

ایک روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے۔ انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور ابن ابی خلف نے۔ ان دونوں کو سفیان نے زہری سے انہوں نے عامر بن سعد سے، اور انہوں نے اپنے والد سے کہ "میرے والد سخت بیمار ہو گئے" راوی ابن ابی خلف نے جگہ کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا کہ مکہ میں بیمار ہو گئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی عیادت کے لیے تشریف لائے۔ انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس ڈھیر سا مال ہے اور میری وارث صرف ایک بیٹی ہے۔ میں دو تہائی مال صدقہ میں نہ دے دوں؟ آپ نے نفی میں جواب دیا، پھر میں نے عرض کیا "آدھا دے دوں"؟ آپ نے پھر نفی میں جواب دیا اور فرمایا کہ "تہائی مال صدقہ کر دو، اور تہائی مال بھی بہت زیادہ ہے۔ اپنے ورثاء کو فراخی کی حالت میں چھوڑ جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

یاد رکھو اس سلسلے میں تم جو بھی نفقہ کرو گے اس کا تمہیں اجر ملے گا حتیٰ کہ اگر از راہِ محبت اپنے ہاتھ سے بیوی کو ایک لقمہ کھلا دو گے تو بھی تم ماجور ہو گے"۔ میں نے عرض کیا "حضور میں اپنے دار ہجرت یعنی مدینہ منورہ سے پیچھے یہیں مکہ میں رہ جاؤں گا" (یعنی اس بیماری سے صحت یابی کی امید نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ سے اب مدینہ منورہ جا بھی نہیں سکتا) یہ سن کر آپ نے فرمایا: "اگر تم میرے بعد زندہ رہے اور صرف اللہ کی رضا کی خاطر کوئی نیکی کی تو اللہ کے نزدیک اس سے تمہارا مرتبہ اور درجہ اور زیادہ بلند ہو جائے گا" پھر فرمایا "شاید تم میرے بعد زندہ رہو حتیٰ کہ بہت سے لوگوں کو تمہاری ذات سے فائدہ پہنچے اور بہت سوں کو نقصان"۔

پھر آپ نے یہ دعا فرمائی: "اے میرے اللہ! میرے صحابہ کی ہجرت کو جاری رکھ اور انہیں واپس نہ لوٹا۔ البتہ بے چارہ سعد بن خولہ!!" حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر دراصل سعد بن خولہ کے لیے افسوس کا اظہار کر رہے تھے کیونکہ ان کی وفات مکہ میں ہو گئی تھی اور وہ دوبارہ مدینہ منورہ جا نہیں سکے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں بہت سے احکام و فوائد ہیں۔

اوّل: یہ کہ تہائی مال سے زائد میں وصیت جائز نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ تہائی سے کم میں وصیت کرنا مستحب ہے۔ اسی بنا پر بعض فقہاء کا قول ہے تہائی سے کم مال کی وصیت مستحب ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (والثلث کثیر، تہائی بھی بہت زیادہ ہے۔)

سوم: یہ کہ اگر مرنے والا مال قلیل کا مالک ہو اور اس کے ورثاء فقیر و تنگ دست ہوں تو ایسی صورت میں کسی قسم کی وصیت نہ کرنا افضل ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس۔ اپنے ورثاء کو فراخی کی حالت میں چھوڑ کر جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے اپنے معاش کے لیئے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔)

اس روایت میں وارث نہ ہونے کی صورت میں پورے مال کی وصیت کے جواز کی بھی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت کی ممانعت ورثاء کی خاطر کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مرض کی حالت میں صدقہ وصیت کی طرح ہے۔ اس لیے تہائی سے زائد جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حضرت سعدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارا مال صدقہ کر دینے کے متعلق دریافت کیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کمی کرتے کرتے اسے تہائی تک پہنچا دیا تھا۔

یہی روایت جریر نے عطاء بن السائب سے کی ہے، انہوں نے عبدالرحمن بن سلمی سے اور انہوں نے حضرت سعدؓ سے کہ "میری بیماری کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لیئے تشریف لائے اور پوچھا کہ تم نے وصیت کی ہے؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو فرمایا "کس قدر مال؟" میں نے عرض کیا "اللہ کی راہ میں سارا مال" فرمایا "اولاد کے لیئے کیا چھوڑ و گے؟" میں نے عرض کیا "میری اولاد مالدار ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا: "دسویں حصے کی وصیت کر جاؤ۔"

اس کے بعد وصیت کے لیے میرے مال کے حصوں کی کمی بیشی کے سلسلے میں ہم دونوں میں سلسلۂ کلام جاری رہا حتیٰ کہ آپؐ نے "تہائی مال کی وصیت کو جائز اور تہائی بھی بہت زیادہ ہے" کہا۔ ابو عبدالرحمن کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر ہم تہائی سے کم مال کی وصیت کو مستحب سمجھتے تھے۔

اس روایت میں حضرت سعدؓ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے عرض کیا تھا کہ سارا مال اللہ کی راہ میں وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ یہ الفاظ پہلی روایت میں بیماری کے دوران صدقہ کے الفاظ کے منافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تہائی سے زائد کی وصیت سے منع فرمایا

تو حضرت سعدؓ نے یہ خیال کیا ہو کہ بیماری کے دوران صدقہ کرنا جائز ہے، اس لیے صدقہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا جسے سن کر آپ نے انہیں فرمایا کہ تہائی مال تک محدود رکھنے کے سلسلے میں صدقہ کا حکم بھی وہی ہے جو وصیت کا ہے۔

یہ روایت حضرت عمران بن حصینؓ کی اس روایت کی طرح ہے جس میں انہوں نے اپنی موت کے قریب اپنے چھ غلام آزاد کر دیئے تھے۔ زیر بحث روایت کی ایک اور بات یہ ہے کہ انسان اپنے اہل و عیال پر جو کچھ خرچ کرتا ہے اسے اس کا بھی اجر ملتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دے دے تو اسے واپس لے لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس ہبہ کی حیثیت صدقہ کی طرح ہے اس لیے کہ وہ اس ہبہ کی بنا پر عند اللہ اجر و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا اعطی الرجل امرأته عطية فهی له صدقة، جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی عطیہ دے دے تو یہ اس شخص کے لیے صدقہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت سعدؓ کا یہ کہنا کہ "میں اپنی ہجرت سے پیچھے رہ جاؤں گا" اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی موت مکہ مکرمہ میں واقع ہو گی جہاں سے انہوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تھی، (چونکہ انہیں بیماری سے صحت یاب ہونے کی امید نہیں تھی اس لیے انہوں نے یہ کہا تھا، بیماری کی وجہ سے وہ مدینہ منورہ کا سفر بھی نہیں کر سکتے تھے) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین حضرات کو ذی الحجہ کی تیرھویں تاریخ کے بعد مکہ مکرمہ میں تین دن سے زائد قیام کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ آپؐ نے حضرت سعدؓ کو یہ اطلاع دی تھی کہ وہ آپؐ کے بعد بھی زندہ رہیں گے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ان کی ذات سے بہت سوں کو فائدہ پہنچائے گا اور بہت سوں کو نقصان، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

حضرت سعدؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی زندہ رہے اور بلاد عجم یعنی ایران و عراق کا علاقہ آپ کے ہاتھوں فتح ہوا اور کسریٰ کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ وہ غیب کی باتیں تھیں جن کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں تھا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عبد اللہ عبید اللہ بن حاتم عجلی نے، انہیں عبد الاعلیٰ بن واصل نے، انہیں اسماعیل بن صبیح نے، انہیں مبارک بن حسان نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (یا ابن آدم! اثنتان لیستا لك واحدة منهما جعلت لك نصيبا

فی مالک حین اخذت بکظمک لاطھرک وازکیک وصلاۃ عبادی علیک بعد انقضاء اجلک ۔

اے ابنِ آدم! دو چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک پر بھی تجھے اختیار حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ میں نے اس وقت تیرے مال میں تیرے لیے ایک حصہ رہنے دیا۔ جب میں نے تجھے پاک صاف کرنے کے لیے حلق میں تیری سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا یعنی تیری روح قبض کر لی اور دوسری یہ کہ تیری وفات کے بعد میرے بندوں کی تیرے لیے دعائیں تجھ تک پہنچتی رہتی ہیں۔)

اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کی وفات کے وقت اس کے مال کا ایک حصہ اس کا ہوتا ہے۔ سارا مال اس کا نہیں ہوتا۔ یعنی وہ مال کے ایک حصے (تہائی) کا مالک ہوتا ہے جس میں وہ صدقہ یا وصیت کر سکتا ہے۔ سارے مال کا نہیں کر سکتا۔

ہمیں محمد بن احمد بن شیبہ نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن صالح بن النطاح نے، انہیں عثمان نے کہ میں نے طلحہ بن عمرو سے سنا کہ انہیں عطاء نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ اعطاکم ثلث اموالکم فی آخر اعمارکم زیادۃ فی اعمالکم، اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہیں تمہارے تہائی مال کا مالک بنا دیا ہے۔ اور یہ تمہارے اعمال میں ایک زائد چیز کا اضافہ ہے۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وہ روایات جو وصیت کو تہائی مال تک محدود رکھنے کی موجب ہیں ہمارے نزدیک تواتر کا درجہ رکھتی ہیں اور یہ تواتر موجب علم ہے کیونکہ اہلِ اسلام نے ان روایات کو قبول کیا ہے۔ اور یہ آیت وصیت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی مراد کو بیان کرتی ہیں کہ وصیت تہائی مال تک محدود ہے۔

قولِ باری (مِنۡ بَعۡدِ وَصِیَّةٍ یُّوۡصِیۡ بِهَاۤ اَوۡ دَیۡنٍ) کی اس بات پر دلالت ہو رہی ہے۔ کہ جس شخص کے ذمے کسی کا قرض نہ ہو اور اس نے وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا سارا مال اس کے ورثاء کو مل جائے گا نیز یہ کہ اگر اس پر زندگی میں حج فرض ہو چکا ہو یا زکوٰۃ عائد ہو چکی ہو تو ورثاء پر ان کی ادائیگی واجب نہیں ہو گی ہاں اگر وہ ان کی ادائیگی کی وصیت کر جائے تو ورثاء کے لیے تہائی مال کے اندر ایسا کرنا ضروری ہو گا۔ کفارات اور نذور کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حج ایک دین ہے۔ اسی طرح مال میں عائد ہونے والا ہر فرض دین ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ خثعم کی اس خاتون کو جس نے آپ سے اپنے باپ پر فرض ہونے والے حج کو اس کی طرف سے ادا کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ فرمایا تھا (ارأیتِ لو کان علی ابیک دَیۡنٌ فقضیتیہ اکان یجزئ، تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے باپ پر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں۔

تو آیا اس کی طرف سے ادا نہ ہو جاتا)۔

اس پر خاتون نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (فدین اللہ احق بالقضاء، تو پھر اللہ کا دَین ادا کرنا زیادہ ضروری ہے۔) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حج کو "دَینِ اللہ" کا نام دیا اور اس اسم یعنی دَین کو ایک قید یعنی اللہ کے ساتھ مقید کر کے بیان فرمایا اس لیے اس مقید اسم میں اطلاق یعنی مطلق دَین شامل نہیں ہوگا۔

جبکہ قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) کا تقاضا یہ ہے کہ ترکے کی تقسیم کی ابتدا اس چیز سے کی جائے جو علی الاطلاق دَین کہلاتی ہے اس لیے اس کے تحت وہ دَین نہیں آئے گا جسے صرف مقید صورت میں دین کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت اور شرع میں بہت سے اسماء مطلق ہوتے ہیں اور بہت سے مقید جس کی بنا پر مطلق کو ان ہی چیزوں پر محمول کیا جاتا ہے جن پر ایک اسم علی الاطلاق واقع ہوتا ہے ہماری اس وضاحت کی بنا پر جب آیت ان قرضوں کو شامل نہیں جو حق اللہ ہیں تو قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) کا اقتضاء یہ ہے کہ جب مرنے والے نے کوئی وصیت نہیں کی اور اس کے ذمے کسی کا قرض بھی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں اس کے ورثاء اس کے تمام ترکے کے مستحق ہوں گے۔

حضرت سعدؓ کی گذشتہ روایت بھی اس پر دلالت کر رہی ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ آیا میں اپنے سارے مال کا صدقہ کر سکتا ہوں؟ ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں "آیا میں اپنے سارے مال کی وصیت کر سکتا ہوں"؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا تھا کہ "تہائی مال بھی بہت زیادہ ہے"۔ اس ارشاد میں آپ نے حج، زکوٰۃ اور اس طرح کے دوسرے حقوق اللہ کو مستثنیٰ نہیں کیا تھا۔ نیز تہائی مال سے زائد کے صدقے اور وصیت سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر مرنے والا اللہ کے ان حقوق کی ادائیگی کی وصیت کر جائے گا تو وہ بھی تہائی مال کے اندر جاری ہو گی۔

اس پر حضرت ابوہریرہؓ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہارے اموال میں سے تہائی حصہ تمہیں عطا کر دیا اور یہ بات تمہارے اعمال میں ایک اور چیز کا اضافہ ہے اسی طرح اس پر حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کر رہی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ "اے انسان میں نے جس وقت حلق میں تیرے سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا اس وقت تیرے لیے تیرے مال میں سے ایک حصہ مقرر کر دیا"۔ یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مرنے والے کا اگرچہ فرض شدہ زکوٰۃ، حج اور دوسری فرضی عبادات کے متعلق وصیت کرنا واجب ہے۔ لیکن اس وصیت کا جواز صرف تہائی مال کے اندر رہے۔

وارث کے لیے وصیت کر جانے کا بیان

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبدالوہاب بن نجدہ نے، انہیں ابن عیاش نے شرجبیل بن مسلم سے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابو امامہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔

(ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث۔ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق عطا کر دیا ہے اس لیے وارث کیلیے کوئی وصیت نہ کی جائے۔) عمرو بن خارجہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا الا وصیۃ لوارث الا ان تجیزھا الورثۃ، کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے اِلّا یہ کہ دوسرے ورثا بھی اس وصیت کی اجازت دے دیں۔

اہل سیر نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو خطبہ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ (لا وصیۃ لوارث۔ وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں) جس طرح وصیت کو تہائی مال تک محدود رکھنے کے وجوب کی روایت بکثرت نقل ہو کر خبر مستفیض بن گئی ہے اسی طرح وارث کے لیے کسی قسم کی وصیت نہ کرنے کی روایت نے بھی خبر مستفیض کی شکل اختیار کر لی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں خبر مستفیض ہونے اور ان پر فقہاء کے عمل کرنے نیز انہیں قبول کر لینے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک ان کی حیثیت خبر متواتر کی سی ہے جو علم کا موجب ہوتا ہے اور جس سے شک و شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

عمرو بن خارجہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الا ان تجیزھا الورثۃ۔ اِلّا یہ کہ دوسرے ورثا بھی اس کی اجازت دے دیں) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر دوسرے ورثا تہائی سے زائد کی اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ جائز ہو جائے گی اس صورت میں اس وصیت کی حیثیت وارث کی طرف سے ہبہ کی نہیں ہو گی بلکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے وصیت کی ہو گی۔ اس لیے کہ وارث

کی طرف سے ہبہ موروث یعنی مرنے والے کی طرف سے اجازت کی صورت نہیں ہوتی۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں عبد اللہ بن عبد الصمد نے، انہیں محمد بن عمرو نے، انہیں یونس بن راشد نے عطاء خراسانی سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاوصیة لوارث الاان تشاء الورثة، کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں البتہ اگر دوسرے ورثاء ایسا چاہیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے جس نے تہائی سے زائد کی وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں اس کے دوسرے ورثاء اس پر رضامند ہو گئے ہوں یا اس نے اپنے بعض ورثاء کے لیے وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں باقی ورثاء نے اس کی اجازت دیدی ہو۔ امام ابوحنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، حسن بن صالح، عبید اللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک دوسرے ورثاء اس شخص کی موت کے بعد بھی اس کی اجازت نہ دے دیں۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، اور عثمان البتی کا قول ہے کہ دوسرے ورثاء کے لیے مورث کی موت کے بعد اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور وصیت درست رہے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ جب مرنے والا اس سلسلے میں اپنے ورثاء سے اجازت حاصل کرلے تو ہر وارث اس مرنے والے سے جدا ہو جائے گا جس طرح کہ بیٹا اپنے باپ سے، بھائی اور چچا زاد بھائی اس سے جدا ہو جاتے ہیں جو درحقیقت اس کے عیال میں نہیں ہوتے۔ اس لیے ان ورثاء کو اپنے قول سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن مرنے والے کی بیوی، اس کی وہ بیٹیاں جو ابھی اس سے جدا نہیں ہوئیں یعنی ابھی تک ان کی شادیاں نہ ہوئی ہوں اور ہر وہ فرد جو اس کے عیال میں ہو خواہ وہ بالغ ہو چکا ہو۔ ایسے ورثاء کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار ہوگا۔ لیث بن سعد کا بھی اس بارے میں وہی قول ہے جو امام مالک کا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر دوسرے ورثاء اس شخص کی وفات کے بعد بھی اس وصیت کی اجازت دے دیں تو تمام فقہاء کے نزدیک یہ وصیت جائز ہو جائے گی نیز ابوبکر جصاص کی یہ بھی رائے ہے کہ جب دوسرے ورثاء کو میت کی زندگی میں اس وصیت کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں تھا ... ان کی اجازت بھی قابل عمل نہیں ہوگی کیونکہ میت کی وفات سے پہلے ورثاء کسی چیز کے بھی ... دار نہیں بنتے تھے۔ واللہ اعلم۔

کوئی وارث نہ ہونے کی صورت میں سارے مال کی وصیت کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو اور اس نے سارے مال کی وصیت کر دی ہو تو ایسی وصیت جائز ہے۔ شریک بن عبداللہ کا بھی یہی قول ہے امام مالک، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ایسی صورت میں بھی صرف تہائی مال کی وصیت جائز ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے قول باری (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ) کی دلالت کا ذکر سابقہ ابواب میں کر دیا ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے۔ کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حلف اور معاہدہ کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ معاہدے کی یہ صورت ہوتی تھی کہ ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ یہ معاہدہ کرتا کہ اگر اس کی وفات ہو جائے گی تو یہ دوسرا شخص اس کی میراث کے مقررشدہ حصے کا وارث ہو گا۔ یہ حصہ تہائی یا اس سے بھی زائد ہوتا تھا۔ ابتدائے اسلام میں اس صورت پر عملدرآمد ہوتا رہا اور یہ طریقہ باقی رہا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ) کے ذریعے اسے فرض کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ آیتیں نازل فرمائیں (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) اور (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) اور (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتٰبِ اللّٰہِ)

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ذوی الارحام کو حلیفوں سے بڑھ کر حق دار قرار دیا لیکن حلیفوں کی میراث کو بالکلیہ باطل نہیں ٹھہرایا بلکہ ذوالانساب یعنی رشتہ داروں کو ان کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا جس طرح کہ بیٹے کو بھائی کے مقابلے میں اولیٰ ٹھہرایا۔ اس لیے اگر کسی انسان کے رشتہ دار نہ ہوتے تو اس کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ معاہدے کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کے اصول کے مطابق اپنا مال اپنے حلیف کو دے دیتا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ بَعْدِ وَصِیَّۃٍ یُّوْصِیْ بِھَآ اَوْ دَیْنٍ) کے ذریعے وصیت کے بعد میراث میں

ذوالفروض کے حصے مقرر کیے اور فرمایا لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ اور ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اگر وصیت کو تہائی مال تک محدود کر دیتے اور اقربا میں سے مردوں اور عورتوں کے لیے حصہ واجب کر دینے پر اجماع اور سنت کی دلالت نہ ہوتی تو پہلی آیت پورے مال کی وصیت کے جواز کی مقتضی ہوتی۔

جب ایسے افراد موجود نہ ہوں جن کی وجہ سے مال کے ایک حصے میں وصیت کرنے کی تخصیص واجب ہوتی تو اس صورت میں پورے مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں لفظ پر اس کے مقتضی اور ظاہر کے لحاظ سے عمل کرنا واجب ہوگا۔

اس پر حضرت سعد کی گذشتہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس۔ اپنے ورثاء کو فراخی کی حالت میں چھوڑ جانا اس سے کہیں بہتر ہے کہ انہیں معاش کے لیے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کے لیے چھوڑ جاؤ) آپ نے یہ بتا دیا کہ تہائی مال سے زائد میں وصیت کی ممانعت ورثا کے حق کی خاطر ہے۔

اس پر شعبی وغیرہ کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جو انہوں نے عمرو بن شرحبیل سے کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا" ہمدان سے تعلق رکھنے والو! پورے عرب میں کوئی قبیلہ ایسا نہیں ہے جو اس بات کا تم سے بڑھ کر سزاوار ہو کہ اس کے کسی فرد کا انتقال ہو جائے اور اس کے کسی وارث کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو۔ جب یہ صورتحال ہے تو وہ مرنے سے پہلے اپنا مال جہاں چاہے دے سکتا ہے۔"

اس بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی مخالفت میں کسی صحابی کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے غور کیا جائے کہ جب ایسے لاوارث شخص کا انتقال ہو جائے گا۔ تو اہلِ اسلام اس کے مال کے یا تو میراث کی بنا پر حق دار ہوں گے یا اس بنا پر کہ اس مال کا کوئی مالک نہیں ہے اب امام کی مرضی ہے کہ اسے جہاں چاہے صرف کر دے چونکہ اس مال کے استحقاق میں ایک مسلمان کے ساتھ اس کا باپ اور بیٹا نیز قریبی رشتہ دار کے ساتھ دور کا رشتہ دار بھی شریک ہوتا ہے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ میراث کی بنا پر اس مال کا استحقاق نہیں ہوتا کیونکہ ایک شخص کی میراث کے استحقاق میں اس کا باپ اور دادا دونوں پدری نسبت کی بنا پر اکٹھے نہیں ہو سکتے نیز اگر یہ مال میراث کے تحت آتا تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اس سے محروم رکھنا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ میراث کا تصور یہی ہے کہ بعض ورثاء کو نظر انداز کر کے اسے بعض کے ساتھ مخصوص نہ کر دیا جائے۔ نیز اگر یہ میراث کے ضمن میں آتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اگر میت کا تعلق ہمدان سے ہوتا اور اس کے کسی وارث

کے متعلق کوئی علم نہ ہوتا تو اس کے قبیلے والے اس کی میراث کے حق دار ہوتے کیونکہ دوسروں کے مقابلے میں یہ لوگ اس کے زیادہ قریب ہوتے۔ اب جبکہ اس کے مال کا استحقاق بیت المال کو حاصل ہو گیا اور امام المسلمین کو ہر اس شخص پر اسے صرف کرنے کا اختیار مل گیا جسے وہ اس کا اہل سمجھتے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مسلمانوں کو اس کا یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا اور جب انہیں میراث کی بنا پر یہ مال نہیں ملا بلکہ امام المسلمین کو اسے اپنی صوابدید کے مطابق اس وجہ سے صرف کرنے کا اختیار مل گیا کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے تو پھر اس کا اصل مالک اپنی صوابدید کے مطابق اسے صرف کرنے کا زیادہ حق دار ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیئے، جب مسلمانوں کو یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا تو اس کی مشابہت اس تہائی مال کے ساتھ ہو گی جس کی مرنے والا وصیت کر جاتا ہے اس تہائی مال میں کسی کی میراث نہیں ہوتی اور اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ جس پر چاہے صرف کرے۔ اسی طرح وارث نہ ہونے کی صورت میں باقی ماندہ دو تہائی مال کا بھی حکم ہونا چاہیئے کہ مالک اسے جس پر چاہے صرف کر ڈالے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے۔ انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں حمیدی نے، انہیں سفیان نے، انہیں ایوب نے کہ میں نے نافع کو عبداللہ بن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ماحق امرئی مسلم له مال یوصی فیه تمر علیه اللیلتان الا وصیته عنده مکتوبة کسی مسلمان کو جس کے پاس مال ہو اور اس نے اس مال میں وصیت کی ہو، یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اس پر دو راتیں گذر جائیں اور اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود نہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مال کے ایک حصے کی وصیت اور پورے مال کی وصیت کے جواز کی مقتضی ہے لیکن وارث ہونے کی صورت میں اس کے ایک حصے یعنی تہائی تک وصیت کو محدود رکھنے کے وجوب پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے وارث کی عدم موجودگی میں پورے مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں لفظ کو اس کے ظاہر اور مقتضیٰ پر رکھا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

وصیّت میں ضرر رسانی کا بیان

قولِ باری ہے (غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ ، بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو، یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وصیت میں ضرر رسانی کی کئی صورتیں ہیں اوّل یہ کہ وصیت میں کسی اجنبی کے لیے اپنے پورے یا بعض مال کا اقرار کرے۔ یا اپنے ذمے کسی کے قرض کا اقرار کرے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اور مقصد یہ ہو کہ میراث کو اس کے وارث اور حق دار سے روک دے۔

دوم یہ کہ اپنی بیماری میں کسی دوسرے کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار کرلے تاکہ قرض کی یہ رقم اس کے وارث کو نہ مل سکے۔ سوم یہ کہ اپنی بیماری میں اپنا سارا مال کسی غیر کے ہاتھ فروخت کر کے اس کی قیمت کی وصولی کا اقرار کرلے۔ چہارم یہ کہ بیماری کے دوران اپنا مال ہبہ کردے یا تہائی سے زائد مال صدقہ کردے۔ اور اس طریقے سے ورثار کو نقصان پہنچا دے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اپنے اختیار سے تجاوز کرتے ہوئے جائز وصیت سے زائد مال کی وصیت کرجائے جبکہ جائز وصیت تہائی مال کے اندر ہوتی ہے۔

یہ تمام وجوہ وصیت میں ضرر رسانی کی صورتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات حضرت سعدؓ سے اپنے ارشاد کے ضمن میں بیان کر دی ہے کہ (الثلث، والثلث کثیر، انک لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالة یتکففون الناس۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن المصری نے، انہیں عبدالصمد بن حسان نے، انہیں سفیان ثوری نے، داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ "وصیت میں ضرر رسانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے"۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ، یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا) فرمایا" وصیت کے معاملے میں"۔ (وَمَنْ

یَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ، اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا) فرمایا: "وصیت کے معاملے میں"

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں قاسم بن زکریا اور محمد بن لیث نے، ان دونوں کو حمید بن زنجویہ نے، انہیں عبد اللہ بن یوسف نے، انہیں المغیرہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاضرار فی الوصیۃ من الکبائر، وصیت میں ضرر رسانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں طاہر بن عبد الرحمٰن بن اسحاق قاضی نے، انہیں یحییٰ بن معین نے، انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے اشعث سے، انہوں نے شہر بن حوشب سے۔ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الرجل لیعمل بعمل اھل الجنۃ سبعین سنۃ فاذا اوصی حاف فی وصیتہ فیختم لہ بشر عملہ فیدخل النار، وان الرجل لیعمل بعمل اھل النار سبعین سنۃ فیعدل فی وصیتہ فیختم لہ بخیر عملہ فیدخل الجنۃ۔

ایک شخص ستر برسوں تک جنتیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن جب وصیت کرتا ہے تو اس میں جانب داری سے کام لیتا ہے۔ جس کی وجہ سے بدترین عمل پر اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ جہنم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور ایک شخص ستر برسوں تک جہنمیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن اپنی وصیت میں عدل و انصاف سے کام لیتا ہے جس کی وجہ سے اس کا خاتمہ بہترین عمل پر ہوتا ہے۔ اور وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کی درج ذیل آیات کی حضرت ابنِ عباسؓ نے جو تاویل کی ہے وہ اس کی عین مصداق ہے:

(تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) اور (وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) حضرت ابنِ عباسؓ نے دونوں آیتوں کی تاویل میں فرمایا "وصیت کے معاملے میں"

نسب کے باوجود میراث سے محروم رہنے والوں کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قولِ باری (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَولَادِکُم) اور اس پر معطوف تقسیم میراث کا تعلق آیت میں مذکور افراد میں سے بعض کے ساتھ مخصوص ہے اور بعض کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر ان بعض میں سے کچھ تو ایسے ہیں جن کے حکم پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔

متفق علیہ افراد کی تفصیل یہ ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح غلام کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز قتلِ عمد کا مرتکب بھی وراثت کے حق سے محروم ہو جاتا ہے۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں ان سب کی میراث اور اس سے متعلقہ اتفاقی اور اختلافی مسائل کو پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ آیا مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مرتد کی میراث بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

پہلے مسئلے میں ائمہ صحابہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان اور کافر ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے اکثر تابعین اور فقہائے امصار کا یہی قول ہے۔ شعبہ نے عمرو بن ابی حکیم سے، انہوں نے ابن بابا ہ سے، انہوں نے یحییٰ بن یعمر سے، انہوں نے ابو الاسود الدؤلی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ یمن میں تھے ان کے سامنے مسئلہ پیش ہوا کہ ایک یہودی مر گیا ہے اور اس کا مسلمان بھائی رہ گیا ہے۔ حضرت معاذؓ نے اس موقعہ پر فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الاسلام یزید ولا ینقص۔ اسلام بڑھتا ہے گھٹتا نہیں۔)

ابن شہاب نے داؤد بن ابی ہند سے روایت کی ہے کہ مسروق نے ایک دفعہ کہا کہ اسلام میں اس فیصلے سے بڑھ کر تعجب انگیز کوئی فیصلہ نہیں ہوا جو حضرت معاویہؓ نے کیا تھا۔ آپ مسلمان کو یہودی اور نصرانی کا وارث قرار تو دیتے تھے لیکن کسی یہودی یا نصرانی کو مسلمان کا وارث نہیں تسلیم کرتے تھے۔

اہلِ شام نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ داؤد کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز شام تشریف لائے تو آپ نے اس مسئلے میں لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا۔ ہشیم نے مجالد سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اس مسئلے کے متعلق اپنے گورنر زیاد کو لکھا۔

زیاد نے قاضی شریح کو پیغام بھیج کر اس کی روشنی میں فیصلے کرنے کا حکم دیا ہے۔ قاضی صاحب اس سے پہلے مسلمان کو کافر کا وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن زیاد کے حکم کی روشنی میں اس کے مطابق فیصلے کرنے لگے۔ البتہ جب وہ اس قسم کا کوئی فیصلہ سناتے تو ساتھ یہ ضرور کہہ دیتے کہ یہ امیر المؤمنین (حضرت معاویہؓ) کا فیصلہ ہے۔

زہری نے علی بن الحسین سے، انہوں نے عمرو بن عثمان سے، انہوں نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یتوارث اھل ملتین شتّٰی، دو مختلف ملتوں کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے)۔

ایک روایت میں ہے (لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم۔ مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اھل ملتین، دو مذاہب کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے) یہ روایات مسلمان سے کافر کی اور کافر سے مسلمان کی توریث کی نفی کرتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کوئی بات مروی نہیں ہے۔ اس لیے مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کو ساقط کرنے میں ان کے حکم کو ثابت اور محکم تسلیم کیا جائے گا۔

رہ گئی حضرت معاذؓ کی روایت تو اس میں یہ مسئلہ مراد ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الایمان یزید ولا ینقص) کا مفہوم و مطلب بیان ہوا ہے۔ جسے تاویل کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ تاویل کسی نص اور توقیف کو ختم نہیں کر سکتی۔ بلکہ تاویل کو اس معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو منصوص علیہ ہو اور اسے اس کے موافق مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے، مخالف مفہوم پر محمول نہیں کیا جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں یہ احتمال ہے کہ آپ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں "جو شخص مسلمان ہو جائے گا اسے اس کے اسلام پر رہنے دیا جائے گا اور جو شخص اسلام سے باہر ہو جائے گا اسے پھر اسلام کی طرف لوٹا دیا جائے گا"۔ جب اس روایت میں یہ بھی احتمال ہے اور حضرت معاذؓ کے اختیار کردہ مفہوم کا بھی احتمال ہے تو پھر ضروری ہے کہ اسے حضرت اسامہؓ کی روایت کے مفہوم پر محمول کیا جائے

جس میں مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کی ممانعت کر دی گئی ہے۔

کیونکہ کسی نص کو تاویل اور احتمال کی بنا پر رد کر دینا جائز نہیں ہے۔ خود احتمال میں حجت اور دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ ایک مشکوک بات ہوتی ہے اور اسے اپنے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے احتمال پر استدلال کی بنیاد رکھنا غلط اور ساقط ہے

مسروق کا یہ قول کہ "اسلام میں کوئی فیصلہ ایسا نہیں کیا گیا جو حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے زیادہ تعجب انگیز ہو جس میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا گیا تو د اس مسلک کے بطلان پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ مسروق نے یہ بتایا ہے کہ یہ فیصلہ اسلام میں ایک نیا فیصلہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا تھا۔

اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت معاویہؓ کے فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا۔ دوسری طرف حضرت معاویہؓ کے لیے صحابہ کرام کی مخالفت جائز نہیں تھی بلکہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ان کا قول ساقط ہے۔ اس کی تائید داؤد بن ابی ہند کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے شام کے لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا تھا۔ واللہ اعلم۔

مرتد کی میراث

مرتد کی میراث کے بارے میں جو اس نے حالت اسلام کی کمائی کے نتیجے میں چھوڑ دی ہو سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، جابر بن زید، عمر بن عبدالعزیز، حماد بن الحکم، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن شبرمہ، ثوری، اوزاعی اور شریک کا قول ہے کہ اس مرتد کی موت یا ارتداد کی بنا پر قتل ہو جانے کی صورت میں اس کے مسلمان ورثاء اس کی میراث کے حق دار ہوں گے۔

ربیعہ بن عبدالعزیز، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس کی میراث بیت المال میں جائے گی۔ قتادہ اور سعید بن ابی عروبہ کا قول ہے کہ اس نے اسلام چھوڑ کر جو دین اختیار کیا ہے اگر اس کے ورثاء کا دین بھی وہی ہو تو اس کی میراث ان ورثاء کو مل جائے گی مسلمان ورثاء کو نہیں ملے گی۔ قتادہ نے اس قول کی روایت حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی کی ہے۔

لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کی میراث اس کے مسلمان ورثاء کو مل جائے گی۔ پھر حالتِ ارتداد میں اس شخص کی کمائی ہوئی میراث کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے کہ اس کی موت یا قتل ہو جانے کی صورت میں اس کی یہ میراث کسے ملے گی۔ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی ساری کمائی کو فیٔ شمار کیا جائے گا۔

ابن شبرمہ، امام ابویوسف، امام محمد اور اوزاعی سے ایک روایت کے مطابق ارتداد کے بعد اس کی ساری کمائی ہوئی میراث بھی اس کے مسلمان ورثاء ہی کو مل جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قولِ باری (یُوصِیکُمُ اللّٰهُ فِی أَوْلَادِکُمْ) مرتد سے مسلمان کے وارث ہونے کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مسلمان میت اور مرتد میت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت (لا یرث المسلم الکافر) آیت کے عموم کی اس طرح تخصیص کرتی ہے جس طرح اس نے مسلمان سے کافر کی وراثت کی تخصیص کر دی ہے۔ یہ روایت اگرچہ آحاد میں شمار ہوتی ہے لیکن چونکہ اسے سندِ قبولیت حاصل ہوئی ہے اور مسلمان سے کافر کی وراثت کی ممانعت میں لوگوں نے اس پر عمل بھی کیا ہے اس لیے اس کی حیثیت ایک طرح سے خبر متواتر کی ہو گئی ہے۔

پھر آیت میراث متفقہ طور پر بعض مذکورین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس لیے اس جیسی صورت کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار آحاد بھی قابلِ قبول ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت اسامہؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ آتے ہیں (لا یتوارث اهل ملتین، لا یرث المسلم الکافر) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اس سے مراد دو مختلف ملتوں یعنی مذاہب والوں کے درمیان توارث کا اسقاط ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ارتداد خود کوئی مستقل مذہب و ملت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص اسلام چھوڑ کر نصرانیت یا یہودیت اختیار کر لیتا ہے تو اسے اس حالت پر رہنے نہیں دیا جائے گا بلکہ یا تو توبہ کر کے پھر داخل اسلام ہو جائے گا یا اس کی گردن اڑا دی جائے گی، اس لیے اس پر یہودیت یا نصرانیت کو ماننے والوں کے احکام جاری نہیں ہوں گی اور اسے یہودی یا نصرانی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگرچہ وہ اہلِ کتاب کے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہے لیکن اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہو گا اور عورت ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہو گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ کہ ارتداد خود کوئی مستقل ملت نہیں ہے۔ اور حضرت اسامہؓ کی روایت دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت تک محدود ہے۔

یہ بات ان کی ایک اور مفصل روایت میں بیان کی گئی ہے۔ جیسے ہشیم نے زہری سے نقل کیا ہے۔ انہیں علی بن الحسین نے عمرو بن عثمان سے اور انہوں نے حضرت اسامہؓ سے بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اهل ملتین شتّٰی، لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ایک اصولی بات ہے کہ مرتد کی ملکیت ارتداد کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مر جائے یا قتل ہو جائے تو یہ ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو جائے گی۔

اسی بنا پر آپ مرتد کے اپنے اس مال میں تصرف کو جائز قرار نہیں دیتے جو اس نے حالتِ اسلام میں کمائے ہوں جبکہ امام صاحب کا اصول یہ ہے تو زیر بحث مسئلے میں آپ نے کسی مسلمان کو کسی کافر کا وارث قرار نہیں دیا اس لیے کہ ایسے کافر یعنی مرتد کی ملکیت اپنے مال سے اسی وقت زائل ہو گئی تھی ۔ جب اس نے اسلام کا دامن چھوڑا تھا بلکہ آپ نے ایک مسلمان کو اس شخص کا وارث قرار دیا جو کبھی مسلمان تھا ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا وضاحت کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے مرتد کی زندگی میں ہی اس کی وراثت ورثاء کے حوالے کر دی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی زندہ کی توریث میں کوئی امتناع نہیں ہے ۔

ارشادِ باری ہے ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ﴾ اور اللہ نے تمہیں ان کی سر زمین ، ان کے مکانات اور ان کے اموال کا وارث بنا دیا) حالانکہ وہ لوگ جن کی طرف آیت میں اشارہ ہے اس آیت کے نزول کے وقت زندہ تھے اس میں ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ ہم نے مرتد کی موت کے بعد اس کا مال اس کے ورثاء کو منتقل کیا اس لیے اس میں زندہ کی توریث والی کوئی بات نہیں پائی گئی ۔

معترض کو الزامی جواب کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب آپ نے ایسے شخص کا مال بیت المال کے حوالے کر دیا تو گویا آپ نے اس کے کفر کی حالت میں مسلمانوں کی جماعت کو اس کا وارث بنا دیا اور جب وہ مرتد ہو کر دار الحرب بھاگ جائے تو آپ نے اس کی زندگی میں ہی انہیں اس کا وارث قرار دے دیا ۔

ایک پہلو اور بھی ہے کہ جب مسلمان صرف اسلام کی بنا پر ایسے شخص کے مال کے مستحق قرار پاتے ہیں تو پھر اس کے رشتہ دار ورثاء میں اسلام اور رشتہ داری کی دو صفات یکجا ہو گئیں ۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار دیئے جائیں کیونکہ یہ لوگ دو اسباب کی بنا پر حق دار بن رہے ہیں جبکہ عام مسلمان صرف ایک سبب کی بنا پر یہ حق پا سکتے ہیں ۔

یہ دو اسباب جو اس کے مسلمان ورثاء میں جمع ہو گئے ہیں اسلام اور قرابتداری ہیں ۔ اس لحاظ سے اس کی حیثیت دوسرے تمام مسلمان وفات شدہ افراد کے مشابہ ہو جائے گی ۔ جب اس کے مال پر مسلمانوں کا استحقاق ہو گیا تو پھر وہ مسلمان جس میں اسلام کے ساتھ قرب نسب بھی موجود ہو اس مسلمان

کے مقابلے میں اس کے مال کا زیادہ حق دار ہو گا جس میں قرب نسب موجود نہ ہو۔

اگر اس پر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ آپ کی بیان کردہ علت ذمی کے مال سے مسلمان کی توریث کو واجب کر دیتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واجب نہیں ہوتی اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد اس کے مال کا استحقاق اسلام کی بنیاد پر نہیں ہوتا اس لیے کہ سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ اس کے ذمی ورثار مسلمانوں کے مقابلے میں اس کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں جبکہ تمام فقہار امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتد کے مال کا استحقاق اسلام کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہ اور بات ہے کہ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی جماعت اس کے مال کی وارث ہو گی جبکہ کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس کے مسلمان ورثار اس کے مال کے حق دار ہوں گے جب اسلام کی بنیاد پر اس کے مال کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اس کی مشابہت مسلمان میت کے مال کے ساتھ ہو گئی جبکہ اسلام کی بنیاد پر اس مسلمان کے مال میں دوسرے مسلمانوں کا استحقاق پیدا ہو گیا تو ایسے مسلمان جن میں قرب نسب بھی پایا گیا وہ دوسرے مسلمانوں کے مقابلے میں اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار پائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی ذمی اگر مال چھوڑ کر مر جائے لیکن اس کا کوئی وارث نہ ہو جس کا تعلق اس کے مذہب سے ہو، البتہ اس کے مسلمان قرابت دار موجود ہوں تو اس کا یہ مال مسلمانوں کو مل جائے گا اور اس کے مسلمان قرابت دار اس مال کے بڑھ کر حق دار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان میں اسلام اور قرابت داری دونوں اسباب موجود ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل ذمی کے مال کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ذمی رشتہ دار موجود ہوتے تو مسلمانوں کو اس کے مال کا استحقاق حاصل نہ ہوتا۔

اسلام کی بنیاد پر اگر اس کے مال کا استحقاق ہوتا تو اس کے ذمی رشتہ دار مسلمانوں سے بڑھ کر اس کے مال کے حق دار نہ ہوتے بلکہ مسلمان زیادہ حق دار ہوتے جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی میراث کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذمی کا مال وارث نہ ہونے کی صورت میں اگرچہ بیت المال کے حوالے ہو جاتا ہے۔ لیکن اسلام کی بنا پر اس کا استحقاق نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت ایسے مال کی ہوتی ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا اور امام المسلمین کو یہ دار الاسلام میں اسی طرح مل جاتا ہے جس طرح لقطہ ہاتھ آ جاتا ہے اور اس کے کسی حق دار کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر اسے اللہ کی خوشنودی کی خاطر نیکی کی راہوں

میں صرف کر دیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے وہ سب کچھ فئی کی صورت میں بیت المال کے حوالے ہو جائے گا اس قول کی بنا پر مسئلے کے متعلق آپ کی بیان کردہ علّت کا نقض لازم آئے گا اور اصل مسئلے پر اس کی دلالت معترض کے حق میں جائے گی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اور نہ ہی معترض کے قول پر اس کی کوئی دلالت ہے۔ وہ اس لیے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے اس کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے۔ اور مرتد درست طریقے سے اس مال کا مالک بھی نہیں ہوتا۔

جب ہم اس مال کو مرتد کی موت کے بعد یا موت سے قبل بیت المال کے حوالے کر دیں گے تو یہ اسی طرح مالِ غنیمت شمار ہو گا جس طرح جنگ کی صورت میں ہمارے ہاتھ لگنے والا غنیمت کا مال شمار ہوتا ہے۔ اس لیے بیت المال کا اس مال پر استحقاق اسلام کی بنا پر نہیں ہو گا اس لیے کہ غنیمت حاصل کرنے والے کو اموالِ غنیمت کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذمی جب جنگ میں حصہ لیتا ہے تو وہ مالِ غنیمت سے تھوڑا بہت مال حاصل کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حربی کا مال اور ارتداد کی حالت میں مرتد کا کمایا ہوا مال دونوں پر اسلام کی وجہ سے بیت المال کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مال میں اسلام اور قربِ نسب کا اعتبار نہیں کیا گیا جس طرح کہ مرتد کے اس مال میں کیا گیا تھا جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اس لیے کہ اس مال پر مرتد ہونے تک اس کی ملکیت درست تھی پھر ارتداد کی وجہ سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔

اب جو شخص اس کا مستحق ہو گا اس کا استحقاق میراث کی بنا پر ہو گا۔ اور میراث میں اسلام اور قربِ نسب کا اعتبار کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ کسی مسلمان کی ملکیت ہو یہاں تک کہ اس کی یہ ملکیت ارتداد کی وجہ سے زائل ہو جائے جو موت کی طرح زوالِ ملکیت کا موجب ہے اس لیے اس پر ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کا حکم لازم نہیں ہوا، نیز یہ بھی جائز نہیں کہ اس کا یہ مال حالتِ اسلام میں کمائے ہوئے مال کی اصل بن جائے اس لیے کہ ارتداد کی بنا پر ملکیت زائل ہونے تک اس مال پر اس کی ملکیت درست تھی جبکہ ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے اور اس پر اس کی ملکیت درست نہیں ہوتی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ مال اس حالت میں کمایا تھا جبکہ وہ مباح الدم تھا یعنی شرعی لحاظ سے اس کی گردن اتار دینا مباح تھا اس لیے جب بھی یہ مال مسلمانوں کے ہاتھ آئے گا وہ مالِ غنیمت شمار ہو گا۔

جس طرح کہ کوئی حربی امان لیے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو جائے اور پھر اسے اس کے مال سمیت پکڑ لیں تو اس کا مال مال غنیمت شمار ہو گا اسی طرح مرتد کے اسی مال کا حکم ہے جو اس نے ارتداد کی حالت میں کمایا تھا۔

اگر کوئی شخص حضرت براء بن عازبؓ کی روایت سے استدلال کرے جس میں آپ نے فرمایا کہ میرے ماموں ابو بردہؓ کا گذر میرے پاس سے ہوا، ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا میں نے پوچھا کہ کدھر کا ارادہ ہے؟ جواب میں انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک شخص کی گردن اڑا دینے کے لیے بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر رکھا ہے۔

نیز یہ بھی حکم دیا ہے کہ اس کا سارا مال بھی ضبط کر لوں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتد کا مال فئی ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ قدم اس لیے اٹھایا گیا تھا کہ وہ شخص اپنے باپ کی بیوی کو اپنے لیے حلال قرار دے کر محارب بن چکا تھا۔ یعنی وہ اللہ اور اس کے رسول سے برسرِ پیکار ہو گیا تھا اس لیے اس کا مال مالِ غنیمت بن گیا تھا کیونکہ جھنڈا جنگ و پیکار کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔

معاویہ بن ابی قرہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاویہ کے دادا کو ایک ایسے شخص کی گردن اڑانے اور اس کے مال میں خمس یعنی پانچواں حصہ وصول کرنے کے لیے بھیجا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ شب باشی کی تھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کا مال جنگ کی بنا پر مالِ غنیمت قرار دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس مال کا پانچواں حصہ آپ کے لیے وصول کیا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرتد کے مال کو مالِ غنیمت قرار دینے سے آپ کو انکار نہیں ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ مرتد نے حالتِ ارتداد میں جو کچھ کمایا ہو گا اس کی حیثیت مالِ غنیمت کی ہو گی لیکن حالتِ اسلام میں کمائے ہوئے مال پر یہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی مال کو مالِ غنیمت قرار دینے کی سبیل یہ ہے کہ غنیمت بننے سے پہلے اس پر اس کے مالک کی ملکیت درست نہ ہو جس طرح کہ حربی کے مال کی کیفیت ہوتی ہے۔

لیکن ارتداد سے قبل مرتد کے مال پر اس کی ملکیت درست ہوتی ہے۔ اس لیے اسے مالِ غنیمت بنا لینا اسی طرح جائز نہیں جس طرح تمام مسلمانوں کے اموال کو مالِ غنیمت بنا لینا درست نہیں۔ اس لیے کہ ان اموال پر ان کی ملکیتیں درست ہوتی ہیں۔

مرتد کے مال سے اس کی ملکیت کا ارتداد کی بنا پر زائل ہو جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ موت کی وجہ سے

ایک شخص کی اپنے مال سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ جس وقت ارتداد کی سزا کے طور پر قتل ہو جائے یا مر جائے یا دار الحرب فرار ہو جانے کی بنا پر مال سے اس کا حق منقطع ہو جائے گا تو اس کے ورثاء اس کے حق دار بن جائیں گے۔ تمام مسلمان حق دار نہیں بنیں گے۔ اس لیے کہ اگر تمام مسلمان اسلام کی وجہ سے اس کے مال کے حق دار بنیں گے غنیمت کی بنا پر نہیں تو پھر اس کے ورثاء کا حق زیادہ ہو گا کیونکہ ورثاء میں اسلام اور قرابت داری دونوں باتیں پائی جائیں گی۔

اگر غنیمت کی بنا پر مسلمانوں کو اس کے مال کا استحقاق حاصل ہو گا تو یہ بات درست نہیں ہو گی اس لیے کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ غنیمت کی شرط یہ ہے کہ جس شخص کے مال کو بطور غنیمت حاصل کیا جا رہا ہے بنیادی طور پر اس مال پر اس کی ملکیت درست نہ ہو۔

میراث کی تقسیم سے قبل اگر کوئی وارث مسلمان ہو جاتا ہے تو آیا میراث میں اسے بھی حصہ ملے گا کہ نہیں، اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے اگر کوئی مسلمان انتقال کر جائے اور ابھی اس کی میراث تقسیم نہیں ہوئی کہ اس کا ایک کافر بیٹا مسلمان ہو جائے یا وہ غلام ہو اور اسے آزادی مل جائے تو اسے باپ کے ترکہ میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

عطاء، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، زہری، ابو الزناد، امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، اوزاعی، اور امام شافعی کا بھی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا قول ہے کہ وہ میراث میں دوسرے ورثاء کے ساتھ شریک ہو گا۔

حسن ابو الشعثاء کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات نے اس میراث کو زمانہ جاہلیت کی ان میراثوں کے مشابہ قرار دیا ہے۔ جن پر تقسیم سے پہلے اسلام کا زمانہ آ گیا تھا اور اسلامی قانون کے مطابق ان کی تقسیم عمل میں آئی تھی اور مورث کی موت کے وقت کی حالت کا اعتبار نہیں کیا گیا تھا۔

پہلی رائے کے قائلین کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ شریعت میں مواریث کے حکم کی مختلف صورتیں متعین ہو چکی ہیں۔

مثلاً قول باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ) نیز (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) اللہ تعالیٰ نے بھائی کی موت پر بہن کے لیے میراث واجب کر دی موت آ جانے کے ساتھ ہی بہن کے لیے نصف ترکہ نیز شوہر کے لیے نصف ترکہ مقرر کر دیا اور اس میں تقسیم ترکہ کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ تقسیم تو اس مال میں واجب ہوتی ہے جس کا وہ مالک ہو تا یا ہوتی ہے۔ اس لیے میراث کے استحقاق میں تقسیم ترکہ کو کوئی دخل نہیں ہے اس لیے کہ تقسیم ملکیت

کے تابع ہے۔

جب یہ بات ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ بیٹے کے مسلمان ہو جانے پر نصف ترکے سے بہن کی ملکیت زائل نہ ہو جس طرح کہ تقسیم کے بعد نصف ترکے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رہ گئی زمانہ جاہلیت کی مواریث کی بات تو یہ مواریث شریعت کے حکم کے تحت سرے سے نہیں آئیں۔ پھر جب اسلام کا عمل دخل آگیا تو انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔ کیونکہ شریعت کے ورود سے قبل کی باتیں برقرار نہیں رہیں اس لیے جن مواریث کی تقسیم عمل میں آگئی تھی ان میں لوگوں کو درگذر کر دیا گیا اور جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہیں آئی تھی انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔

جس طرح قبضے میں لی ہوئی سودی رقمیں نظر انداز کر دی گئیں اور تحریم ربوا کے ورود کے بعد قبضے میں نہ لی ہوئی سودی رقموں پر شریعت کا حکم جاری کیا گیا۔ یعنی یہ رقمیں منسوخ کر دی گئیں اور صرف راس المال یعنی اصل زر کی واپسی واجب کر دی گئی۔ اسلام کے تحت مواریث کا حکم محکم ہو کر قرار پکڑ چکا ہے اور اب اس پر نسخ کا ورود جائز نہیں رہا۔ اس لیے میراث تقسیم ہو جانے یا نہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں رہا۔

جس طرح کہ اگر زمانہ اسلام میں سود کی حرمت کے نزول اور اس کے حکم کے استقرار کے بعد سودی سودے کر لیے جائیں تو ان سودوں کے بطلان کے حکم میں سودی رقمیں قبضے میں لینے یا نہ لینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو گا کہ اہلِ اسلام کے درمیان ہمیں اس بارے میں کسی اختلاف کا کوئی علم نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی میراث کا وارث بن جائے اور پھر تقسیم میراث سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثاء کو چلا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مرتد ہو جائے تو میراث میں جس حصے کا وہ حق دار بن گیا ہے وہ باطل نہیں ہو گا۔

نیز اس کی حیثیت اس شخص جیسی نہیں ہو گی جو مورث کی موت کے وقت مرتد تھا۔ اسی طرح جو وارث مورث کی موت کے بعد تقسیم ترکہ سے قبل مسلمان ہو گیا ہو یا اسے آزاد کر دیا گیا ہو اسے ترکہ میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔ واللہ اعلم۔

زنا کاروں کی حد کا بیان

قولِ باری ہے (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ، تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں زنا کار عورت کی جو سزا بیان کی گئی ہے یعنی تا حکم ثانی اسے قید میں رکھا جائے یہ ابتدائی حکم تھا جو آغازِ اسلام کے وقت دیا گیا تھا۔ اور اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء الخراسانی سے ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قولِ باری (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ تا قولِ باری (سَبِيلًا) نیز مطلقہ عورتوں کے متعلق قولِ باری (وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ) دونوں سورۂ نور کے نزول سے پہلے کوڑے لگانے کے حکم پر مشتمل تھے۔

لیکن انہیں آیت (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) نے منسوخ کر دیا اور آیت میں جس سبیل کا ذکر ہے وہ زنا کار عورتوں کے لیے کوڑوں اور سنگساری کی سزائیں ہیں۔

اب آئندہ کوئی عورت بدکاری کی مرتکب پائی جائے گی تو حدِ زنا کی شرائط پوری ہو جانے پر اسے باہر لے جا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابوعبید نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت اور قولِ باری (وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا، اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو

تکلیف دو) کے متعلق نقل کیا کہ عورت اگر زنا کا ارتکاب کرتی تو اسے گھر میں بند کر دیا جاتا حتیٰ کہ وہیں پڑے پڑے وہ مرجاتی اور اگر مرد اس فعل قبیح کا ارتکاب کرتا تو اس کی جوتوں سے مرمت کی جاتی، سخت سست کہا جاتا اور تذلیل کی جاتی اور اس طرح اسے ایذا پہنچائی جاتی پھر یہ آیت (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔

حضرت ابن عباسؓ نے مزید فرمایا کہ اگر یہ دونوں محصن ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر اس پر سنگساری کی حد جاری کی جائے گی۔ یہی وہ سبیل ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا، یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے) میں عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آغاز اسلام میں زناکار عورت کا حکم یہی تھا جو اس مذکورہ بالا قول باری نے واجب کر دیا تھا یعنی اسے قید کی سزا دی جاتی یہاں تک کہ وہ مرجاتی یا اللہ تعالیٰ اس کے لیے کوئی اور راستہ نکال دیتا۔ اس وقت عورت کو اس کے سوا اور کوئی سزا نہ دی جاتی۔ آیت میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم باکرہ اور ثیبہ دونوں قسموں کی عورتوں کے لیے عام تھا۔

قول باری (وَالَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا) کے متعلق حسن اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد مرد اور عورت ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ کنوارا مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیاہا جوڑا مراد ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد دو زانی مرد ہیں۔ اس آخری تاویل کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ پھر یہاں لفظ کو تثنیہ کی صورت میں لانے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے وجہ یہ ہے کہ وعدہ اور وعید کا بیان ہمیشہ جمع کے صیغے سے ہوتا ہے یا پھر ان کا ذکر واحد کے لفظ سے ہوتا ہے کیونکہ واحد کا لفظ جنس کے معنی پر دلالت کرتا ہے جو سب کو شامل ہوتا ہے۔

حسن کا قول درست معلوم ہوتا ہے۔ سدی کی تاویل میں بھی احتمال موجود ہے دونوں آیتوں کا مجموعی طور پر اقتضاء یہ ہے کہ عورت کے لیے زنا کی حد میں ایذا دینا اور قید میں ڈال دینا دونوں باتیں شامل تھیں حتیٰ کہ اسے موت آجاتی اور زانی مرد کی حد سخت سست کہنا اور جوتوں سے مرمت کرنا تھی کیونکہ پہلی آیت میں قید میں ڈال دینا عورت کے لیے خاص تھا اور دوسری آیت میں ایذاء دینے کے سلسلے میں مرد کے ساتھ وہ بھی مذکور تھی اس لیے عورت کے حق میں دونوں باتیں جمع ہوگئیں اور مرد کے لیے صرف ایذاء دہی کا ذکر ہوا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئی ہوں اور عورت کے لیے حبس کی سزا کا الگ سے ذکر ہوا ہے لیکن ایذا پہنچانے کی سزا میں عورت اور مرد دونوں کو اکٹھا کر دیا گیا، عورت کا الگ سے جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ قید کی سزا صرف اس کے لیے تجویز کی گئی ہے یہاں تک کہ اسے موت آجائے۔ اس حکم میں مرد اس کے ساتھ شامل نہیں ہے۔ ایذار پہنچانے کی سزا میں مرد کے ساتھ اسے اس لیے اکٹھا کر دیا گیا ہے کہ اس سزا میں دونوں شریک ہیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ عورت کے حق میں حبس کی سزا پہلے مقرر کی گئی پھر اس کی سزا میں اضافہ کر کے مرد پر بھی ایذار پہنچانے کی سزا واجب کر دی گئی اس طرح عورت کے لیے دو سزائیں جمع ہو گئیں اور ایذار پہنچانے کی سزا صرف مرد کے لیے رہ گئی اگر بات اس طرح ہو تو پھر موت تک گھر میں بند رکھنا یا کوئی اور راستہ پیدا کر دینا عورت کے لیے حد زنا تھی لیکن جب اس کے ساتھ ایذا پہنچانا بھی لاحق کر دیا گیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا اس لیے کہ نص کے حکم کے استقرار کے بعد اس میں اضافہ نسخ کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس وقت حبس ہی عورت کے لیے حدِ زنا تھی لیکن جب اس میں اضافے کا حکم بھی وارد ہو گیا تو حبس اس کی حد کا ایک حصہ بن گیا۔

یہ بات اس چیز کو واجب کر دیتی ہے کہ گھر میں بند رکھنا ایک منسوخ سزا شمار ہو۔ یہ بھی درست ہے کہ ایذا پہنچانا ابتدا ہی سے دونوں کی سزا ہو پھر عورت کی حد میں تاموت حبس یا کسی اور صورت کا اضافہ کر دیا گیا جو اللہ تعالیٰ اس کے لیے پیدا کر دیتا یہ بات عورت کے حق میں ایذار پہنچانے کی سزا کو منسوخ کر دیتی ہے اس لیے کہ حبس کے حکم کے نزول کے بعد مذکورہ بالا سزا عورت کے لیے حدِ زنا کے ایک جز کے طور پر باقی رہ گئی۔ غرض مذکورہ بالا تمام وجوہات کا یہاں احتمال موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیا یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ حبس کے حکم کو ساقط کر کے اسے منسوخ کر دیا گیا ہو اور بعد میں تکلیف یا ایذا دینے کا حکم نازل کر کے اس پر ہی اقتصار کر لیا گیا ہو۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا حبس کے حکم کو اس طریقے سے منسوخ کرنا درست نہیں ہے۔ کہ وہ بالکلیہ اٹھا لیا جائے کیونکہ ایذا دینے کے حکم میں کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جو حبس کی نفی کا باعث بن رہا ہو کیونکہ یہ دونوں سزائیں اکٹھی ہو سکتی ہیں۔

البتہ اسے اس طریقے سے منسوخ مانا جا سکتا ہے کہ یہ حد زنا کا ایک جز بن جائے جبکہ پہلے یہ زنا کی پوری حد شمار ہوتا تھا۔ اور یہ صورت درحقیقت نسخ کی ایک شکل ہے۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق بھی دو اقوال ہیں اوّل وہ ہے جس کی حسن سے روایت کی

گئی ہے کہ قولِ باری (وَاللَّذَانِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا) کا نزول قولِ باری (وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَاۗىِٕكُمْ) سے پہلے ہوا۔ پھر یہ حکم دیا گیا کہ تلاوت میں اسے اس کے بعد رکھا جائے اس طرح تکلیف یا ایذاء دینا مرد اور عورت دونوں کے لیے سزا کے طور پر مقرر کیا گیا اور پھر اس کے ساتھ حبس کی سزا عورت کے لیے مقرر کر دی گئی۔

لیکن یہ تاویل ایک وجہ سے بہت بعید معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ آیت (وَاللَّذَانِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا) میں حرف 'الھاء' جو ضمیر تانیث ہے اس کے لیے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے جس کا خطاب کے اندر اسم ظاہر کی صورت میں یا ایسے معہود کی شکل میں پہلے ذکر ہو چکا ہو جو مخاطب کے ہاں معلوم و متعین ہو۔ مذکورہ بالا قولِ باری میں دلالتِ حال سے بھی یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اس ضمیر سے مراد 'الفاحشۃ' ہے۔

اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ یہ ضمیر لفظ 'الفاحشۃ' کی طرف راجع ہو جائے جس کا ذکر آیت کے شروع میں ہو چکا ہے اس لیے کہ ایسا کیے بغیر معنی مراد واضح کرنے اور کسی مفہوم کو واجب کرنے کے لحاظ سے سلسلۂ کلام بے معنی ہو کر رہ جائے گا اس کی حیثیت قولِ باری (مَا تَرَكَ عَلٰي ظَهْرِهَا مِنْ دَاۗبَّةٍ، پھر زمین کی پشت پر کسی چلنے والے کو نہ چھوڑتا)

نیز قولِ باری (اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، بے شک ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) کی طرح نہیں ہے کیونکہ دوسری آیت میں اگرچہ ضمیر مذکر کا مرجع مذکور نہیں لیکن انزال کے ذکر سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ قرآن ہے۔

اسی طرح پہلی آیت میں ضمیر مؤنث سے زمین کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے۔ اس لیے دلالت حال اور مخاطب کے علم پر اکتفا کرتے ہوئے مرجع کا ذکر ضروری نہیں سمجھا گیا۔

بہر حال زیر بحث آیتوں میں ظاہر خطاب کا تقاضا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے معانی کی ترتیب الفاظ کی ترتیب کے نہج پر ہو۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئیں یا یہ کہ اذیت کی سزا کا حکم حبس کی سزا کے حکم کے بعد نازل ہوا اگر اذیت کی سزا میں بھی عورتیں مراد ہوں جو حبس کی سزا میں مراد ہیں۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق دوسرا قول سدی سے منقول ہے کہ قولِ باری (وَاللَّذَانِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْکُمْ) کا حکم کنوارے مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیاہے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور پہلی آیت کا حکم ثیبہ عورتوں کے لیے ہے تاہم یہ قول کسی دلالت کے بغیر لفظ کی تخصیص کا موجب ہے۔

اور کسی کے لیے اس تاویل کے اختیار کرنے کی گنجائش نہیں ہے جبکہ دونوں الفاظ کو ان کے مقتضیٰ کی حقیقت کی صورت میں استعمال کرنا ممکن بھی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے حکم اور ان کی ترتیب کے سلسلے میں احتمال کی وجوہات میں سے جو وجہ بھی اختیار کی جائے امت کا بہرحال اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زنا کے مرتکبین کے متعلق یہ دونوں احکام منسوخ ہو چکے ہیں۔

آیت زیرِ بحث میں مذکور سبیل کے معنی کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے لیے اللہ نے جو سبیل مقرر کی ہے وہ غیر محصن کے لیے کوڑوں اور محصن کے لیے رجم کی سزا ہے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد سے ایک روایت کے مطابق قولِ باری (اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا) کے معنی یہ ہیں " یا ان عورتوں کا وضع حمل ہو جائے "۔

لیکن یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ حکم کی نوعیت یہ ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عموم ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آیت میں سبیل کا ذکر سب عورتوں کے لیے تسلیم کیا جائے۔

ان دونوں حکموں کے ناسخ کے متعلق بھی اختلافِ رائے ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ ان کا نسخ قولِ باری (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) کے ذریعے عمل میں آیا۔ قولِ باری (وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا) کنوارے جوڑے کے متعلق تھا۔ اب مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ کر کے ان کے لیے کوڑوں کی سزا مقرر کر دی گئی۔ تاہم ثیبہ عورتوں کے لیے حبس کا حکم رہا جو رجم کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان دونوں حکموں کی ناسخ حضرت عبادہ بن الصامت کی وہ حدیث ہے جس کی ہمیں جعفر بن محمد نے روایت کی ہے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انہیں ابو عبید نے، انہیں ابو النضر نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے، انہوں نے حطان بن عبداللہ الرقاشی سے انہوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر والثیب بالثیب البکر تجلد وتنفی والثیب تجلد وترجم۔

لوگو! مجھ سے یہ معلوم کر لو کہ اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے، کنوارا کسی کنواری کے ساتھ منہ کالا کرے اور بیاہا کسی بیاہی کے ساتھ فعلِ قبیح کا مرتکب ہو تو کنواری عورت کو کوڑے لگا کر

جلا وطن کر دیا جائے گا اور بیاہی عورت کو کوڑے لگا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

یہی بات درست ہے اس لیے حدیث کے ابتدائی الفاظ سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے آیت میں مذکور سبیل کا بیان تسلیم کر لیا جائے۔

اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور حبس و اذیت کے مابین کسی اور حکم کا واسطہ نہیں ہے اور یہ کہ سورۂ نور میں کوڑوں کی سزا کے حکم پر مشتمل آیت اس وقت تک نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے کہ اگر اس وقت تک اس کا نزول ہو چکا ہوتا تو آیت زیر بحث میں مذکور سبیل کے بیان کے سلسلے میں مذکورہ بالا حدیث پر اسے مقدم تسلیم کر لیا جاتا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (خذوا عنی، قد جعل اللہ لھن سبیلا) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حبس اور اذیت کے حکم کو منسوخ کرنے والی وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت عبادہ بن الصامتؓ ہیں اور یہ کہ کوڑوں کے حکم پر مشتمل آیت اس کے بعد نازل ہوتی۔

اس میں سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے جواز کی دلیل بھی موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص سے حبس اور اذیت کی جو سزا واجب کر دی تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا قول سے منسوخ ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ) نیز زیر بحث دونوں آیتوں میں مذکور حبس اور اذیت کا تعلق بن بیاہے جوڑے کے ساتھ تھا۔ بیاہے جوڑے کے ساتھ نہیں تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ گھر میں تاموت بند رکھنے کا حکم بیاہی عورت کے لیے تھا۔ صرف سدّی کا یہ قول تھا کہ اذیت پہنچانے کی سزا بن بیاہے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ حبس میں مذکورہ سبیل کے متعلق جو کچھ فرمایا ہے۔ وہ لامحالہ ثیبہ یعنی بیاہی عورت کے بارے میں ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الثیب بالثیب جلد مائۃ والرجم) کی بنا پر منسوخ قرار دیا جائے۔ اس طرح حبس کی سزا کا حکم بہر صورت غیرِ قرآن یعنی احادیث کی بنا پر منسوخ ہونے سے بچ نہ سکا۔ ان احادیث میں محصن کو سنگسار کر دینے کا وجوب ہے۔

ان میں سے ایک حضرت عبادہؓ کی روایت کردہ حدیث ہے جس کا سابقہ سطور میں ذکر کیا گیا۔ اسی طرح حضرت عبداللہ اور حضرت عائشہ کی روایت کردہ حدیثیں ہیں۔

اس سلسلے کی ایک اور حدیث ہے جس کی روایت حضرت عثمانؓ نے کی ہے۔ جب آپ باغیوں کے گھیرے میں تھے تو آپ نے صحابہ کرام کو اس پر گواہ بنایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث، کفر بعد ایمان، و زنا بعد احصان وقتل نفس بغیر نفس، کسی مسلمان کا خون بہانا اس وقت تک حلال نہیں جب تک اس میں ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ پائی جائے، مسلمان ہو جانے کے بعد کفر اختیار کر لیا ہو، صفت احصان کے حصول کے بعد ارتکاب زنا کر لیا ہو، کسی کی ناحق جان لی ہو۔)

اسی سلسلے میں ماعز اور غامدی عورت کا واقعہ بھی قابل بیان ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تھا امت نے ان آثار و واقعات کو اس کثرت سے نقل کیا ہے کہ اب اس کے متعلق کسی قسم کے شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

اگر یہ کہا جائے کہ خوارج کا پورا ٹولہ رجم کا انکاری ہے۔ اگر رجم کا حکم کثرت سے مروی ہو کر موجب علم ہوتا تو خوارج کا گروہ اس سے بے خبر نہ رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان آثار کے تحت دی گئی خبر کے علم کا ذریعہ ان کے ناقلین سے سماع اور ان کے ذریعے اس کی معرفت ہے جبکہ خوارج کو فقہاء اسلام اور راویان آثار کی مجالست کی توفیق ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ گروہ ان حضرات سے الگ تھلگ رہ کر ان کی روایت کردہ احادیث و آثار کو قبول کرنے سے انکار کرتا رہا جس کی بنا پر رجم کے حکم کے متعلق انہیں شک پیدا ہو گیا اور وہ اس حکم کے اثبات کے قائل نہ ہو سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان میں سے بہت سوں کو کثرت روایت کی بنا پر اس حکم کی معرفت حاصل ہو گئی تھی لیکن صرف اپنے اس عقیدے کا بھرم رکھنے کے لیے کہ جو راوی اپنا ہم مسلک نہ ہو اس کی روایت مسترد کر دو، اس کا انکار کر بیٹھے تھے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہو گی۔ انہوں نے چونکہ اپنے اعتقاد و مسلک کے دائرے سے باہر آ کر آثار و احادیث کا سماع نہیں کیا اس لیے انہیں اس حکم کا علم نہ ہو سکا۔

یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے جن لوگوں کو اس حکم کا علم تھا ان کی تعداد اتنی تھوڑی تھی کہ ان کے لیے اسے چھپا جانے اور اس سے انکار کر دینے کی گنجائش پیدا ہو گئی تھی۔ ان لوگوں کو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک صحبت میسر نہیں ہوئی تھی کہ پھر انہیں اس حکم کا علم چشم دید کے طور پر ہو جاتا یا انہیں ان لوگوں سے بار بار سننے کا موقعہ ملتا جو اس حکم کے چشم دید گواہ تھے۔ چونکہ انہیں ان میں سے کوئی بات حاصل نہ ہو سکی اس لیے وہ اس حکم کو جان نہ سکے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مویشیوں کی زکوٰۃ کا نصاب کثرت روایت کے طریقے سے منقول ہوا ہے جو علم

کا موجب ہے لیکن اس کے باوجود اس کا علم دو میں سے ایک شخص کو ہوتا ہے ایک تو فقیہ کو جس نے اسے سنا ہو اور اسے اس کا علم راویوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو اور دوسرا وہ شخص جو ان مویشیوں کا مالک ہو اور اسے ان کی زکوٰۃ نکالنے کے عمل سے بار بار سابقہ پڑتا ہو جس کی وجہ سے وہ نصاب زکوٰۃ سے باخبر ہو گیا ہو تاکہ اس پر واجب ہونے والی زکوٰۃ کی وہ درست طریقے سے ادائیگی کر سکے۔

اس جیسے انسان کو جب کثرت سے بار بار اس مسئلے کے متعلق سننے کا موقعہ ملتا ہے۔ تو اسے اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے اور اگر وہ اسے اِکّا دُکّا طریقے سے سنتا ہے تو اسے اس کا علم حاصل نہیں ہوتا خوارج کی طرف سے رجم کی سزا کو تسلیم نہ کرنے اور ایک عورت کی پھوپھی یا خالہ کے زیر عقد ہوتے ہوئے اس سے نکاح کی حرمت کے قائل نہ ہونے اور اسی قسم کے دوسرے مسائل ہیں جن کے ناقلین عادل رواۃ ہیں۔ خارجی اور باغی وسرکش قسم کے لوگ نہیں ہیں، ان کے انکار کے رویئے کی یہی وجہ ہے۔

زیر بحث دونوں آیتوں میں بہت سے احکام موجود ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔ زنا کے بارے میں چار گواہوں کی گواہی ہونی چاہیئے۔ زنا کی سزا کے طور پر عورت کو گھر میں بند کر دیا جائے اور عورت مرد دونوں کو ایذا دی جائے اگر اس فعلِ قبیح کے مرتکب مرد اور عورت توبہ کر لیں تو انہیں سخت سست کہنے۔ ذلیل کرنے اور ایذا پہنچانے کا عمل بند کر دیا جائے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا، اگر یہ دونوں توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لیں تو ان کا پیچھا چھوڑ دو) تاہم یہ توبہ ایذا پہنچانے کے عمل کے اسقاط میں مؤثر تھی۔ حبس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ حبس کا معاملہ آیت میں ذکر ہونے والی سبیل کے بیان پر موقوف تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرما دی کہ یہ کوڑے اور سنگساری کی سزا کا نام ہے اور پھر آیت میں مذکورہ تمام احکام منسوخ ہو گئے البتہ چار گواہوں کی گواہی کا حکم باقی رہا کیونکہ زنا کی ان دونوں سزاؤں کو منسوخ کرنے والی سزا یعنی کوڑے اور رجم میں گواہوں کی تعداد کا اعتبار ابھی تک باقی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہیں کر سکتے تو انہیں اسی کوڑے لگاؤ)۔

نیز فرمایا (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ، انہوں نے اس پر چار گواہ کیوں پیش نہیں کیئے۔ اب جب یہ چار گواہ نہ لا سکے تو اللہ

کے نزدیک یہ جھوٹے ہیں) اس طرح نہ گواہوں کی تعداد کا اعتبار منسوخ ہوا اور نہ ہی گواہی منسوخ ہوئی۔

یہ بات اس فعلِ قبیح کے مرتکب جوڑے پر حدِ زنا جاری کرنے کی غرض سے گواہوں کو بلا کر انہیں یہ منظر دکھا دینے کے جواز کی موجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعلِ قبیح پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور گواہی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتی جب تک نظر بھر کر یہ منظر دیکھ نہ لیا جائے یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زناکار جوڑے پر حد زنا جاری کرنے کی غرض سے نظر بھر کر دیکھنے والے کی گواہی ساقط نہیں ہوتی۔

حضرت ابوبکرہؓ نے حضرت مغیرہؓ کے واقعہ میں شبل بن معبد، نافع بن الحارث اور زیاد کے ساتھ یہی طرزِ عمل اپنایا تھا اور یہ بات ظاہر آیت کے موافق ہے۔

قول باری ہے (یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ اے ایمان والو! تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن بیٹھو اور نہ یہ حلال ہے کہ انہیں تنگ کر کے اس مہر کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو۔ ہاں اگر وہ کسی صریح بدچلنی کی مرتکب ہوں (تو ضرور تمہیں تنگ کرنے کا حق ہے)۔

شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کے اولیاء اس کی بیوہ کے زیادہ حق دار سمجھے جاتے۔ بیوہ کے ولی کو ان کے مقابلے میں کم حق حاصل ہوتا۔ پھر اگر ان اولیاء میں سے کوئی اس سے نکاح کرنا چاہتا تو نکاح کر لیتا اگر اولیاء اس کا کسی اور سے نکاح کرانا چاہتے تو نکاح کر دیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ اس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا اور اس کی بیوہ رہ جاتی تو میت کا ولی یہ کہتا کہ میں اس کے مال کی طرح اس کی بیوہ کا بھی وارث ہو گیا ہوں۔ پھر اگر وہ چاہتا تو پہلے مہر کی رقم پر اس سے نکاح کر لیتا اور اگر چاہتا تو اس کا کسی اور سے نکاح کرا دیتا اور مہر کی رقم خود رکھ لیتا۔

مجاہد کے قول کے مطابق یہ بات اس وقت ہوتی جب بیوہ کا کوئی بیٹا نہ ہوتا۔ ابومجلز کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کے ولی کے مقابلے میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا۔ جویبر نے ضحاک سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ آغازِ اسلام میں لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کا سب سے بڑھ کر قریبی اس کی بیوہ پر کپڑا ڈال دیتا اور اس طرح وہ اس سے نکاح کا حق

دار بن جاتا۔

کبیشہ بنت معن کے شوہر ابو عامر کا انتقال ہو گیا، ابو عامر کا بیٹا جو کسی اور بیوی کے بطن سے تھا آیا اور دستور کے مطابق اپنی سوتیلی ماں پر کپڑا ڈال دیا لیکن بعد میں اس نے نہ اسے نفقہ دیا اور نہ ہی اس کے قریب گیا کبیشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے اس پر درج بالا آیت نازل فرمائی یعنی "تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ تم انہیں تنگ کر کے مہر کی رقم دو"

زہری کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کو اپنی ازدواجی ضرورت کے بغیر محبوس رکھتا یہاں تک کہ اسے موت آجاتی اور وہ اس کا وارث بن جاتا۔ آیت میں لوگوں کو اس بات سے منع کر دیا گیا۔

قول باری (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت میں شوہروں کو حکم دیا گیا ہے کہ جب انہیں اپنی بیویوں کی ضرورت اور ان کی طرف رغبت نہ ہو تو وہ ان کے راستے سے ہٹ جائیں اور انہیں ضرر پہنچانے کی نیت سے روک نہ رکھیں کہ وہ اپنے مال کا ایک حصہ دے کر اپنی جان چھڑانے پر مجبور ہو جائیں۔

حسن کا قول ہے کہ اس میں مرنے والے شوہر کے ولی کو اس کی ممانعت کر دی گئی ہے کہ زمانۂ جاہلیت کے دستور کے مطابق نکاح کر لینے کی راہ میں وہ بیوہ کے لیے رکاوٹ بنے۔ مجاہد کا قول ہے کہ آیت میں بیوہ کے ولی کو اسے تنگ کرنے سے روکا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت کی تاویل میں حضرت ابن عباسؓ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے اس لیے کہ قول باری (لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) اور مابعد کا سلسلۂ کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ درج بالا آیت میں مہر مراد ہے۔ جس سے دست بردار ہو کر وہ اپنی جان چھڑا سکتی ہے۔ گویا کہ شوہر اسے تنگ یا مجبور کرتا یا اس کے ساتھ بدسلوکی پر اتر آتا تاکہ وہ مہر کے ایک حصے سے دست بردار ہو کر اپنی جان چھڑا لے۔

قول باری (إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) کی تفسیر میں حسن، ابوقلابہ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے اور یہ کہ شوہر کے لیے فدیہ لینا اس وقت حلال ہو گا جب اسے بیوی کی بدچلنی اور مشکوک کردار کی اطلاع ہو۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد عورت کی سرکشی اور نافرمانی ہے۔ اگر عورت یہ رویہ اختیار کر لے تو اس صورت میں شوہر کے لیے فدیہ کے طور پر اس سے رقم لے لینا جائز ہو گا۔ جسے اصطلاح شریعت میں خلع کہتے ہیں۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں خلع اور احکامات کی وضاحت کر دی ہے۔

قولِ باری ہے (وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ، اور معروف طریقے سے ان کے ساتھ معاشرت اختیار کرو) اس میں شوہروں کو بیویوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور معروف طریقے میں جو باتیں شامل ہیں ان میں اس کے حقوق کی ادائیگی مثلاً مہر، نان و نفقہ شب باشی کی باری، اور سخت کلامی اور روگردانی سے احتراز وغیرہ۔

کسی اور کی طرف اظہار میلان، بلاوجہ ترش روئی وغیرہ کے ذریعے ایذاء رسانی سے پہلو بچانا داخل ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے۔ (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ۔

قولِ باری ہے (فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا ، اگر تمہیں وہ بری لگیں تو ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تمہیں بری لگے اور اللہ نے اس میں بڑی بھلائی رکھ دی ہو۔

اس میں یہ دلالت ہے کہ شوہر کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے عقد زوجیت میں باقی رکھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں کثیر بن عبد نے، انہیں محمد بن خالد نے معروف بن واصل سے، انہوں نے محارب بن دثار سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ (ابغض الحلال الی اللہ تعالیٰ الطلاق ، اللہ کے نزدیک تمام حلال اور جائز باتوں میں طلاق سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ ہے۔)

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن خالد بن یزید النیلی نے، انہیں مہلب بن علاء نے، انہیں شعیب بن بیان نے عمران القطان سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے ابو تمیمہ الھجیمی سے، انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ (تزوجوا ولا تطلقوا فان اللہ لا یحب الذواقین والذواقات ، شادیاں کرو لیکن طلاقیں نہ دو کیونکہ اللہ تعالیٰ ذواقین اور ذواقات کو پسند نہیں کرتا۔ ایسے مرد اور ایسی عورتیں جو گھر بسانے کی خاطر رشتۂ ازدواج میں منسلک نہیں ہوتے بلکہ صرف چسکا لینے کی خاطر نئی شادیاں کرنے اور طلاقیں دینے کو اپنا وطیرہ بنا لیتے ہیں۔ حدیث میں ان کا ذکر ہے۔ ذواق، اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے مختلف چیزیں چکھنے کی بڑی عادت ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد آیت زیر بحث کے مدلول کے عین مطابق ہے۔ یعنی طلاق ناپسندیدہ چیز ہے اور بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے

عقدِ زوجیت میں معروف طریقے سے باقی رکھنا پسندیدہ امر ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔
اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ بعض دفعہ ایک ناپسندیدہ اور ناگوار چیز کے اندر بھلائی پوشیدہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَعَسٰی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّھُوَ شَرٌّ لَّکُمْ، عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں ناپسند ہو اور اس میں تمہارے لیے بھلائی پوشیدہ ہو اور عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں پسند ہو اور اس میں تمہارے لیے برائی پوشیدہ ہو۔
قولِ باری ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰھُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہو اور تم نے ان میں سے ایک کو ڈھیر سا مال دے رکھا ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔
اس آیت کا مقتضیٰ ہے کہ مہر میں عورت کو جو کچھ دیا جائے اسے پوری طرح اس کی ملکیت میں دے دیا جانا واجب ہے اور شوہر کے لیے اس بات کی ممانعت ہے کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز اس سے واپس لے لے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ چیزیں اب اسکی ملکیت ہیں خواہ وہ اسے عقدِ زوجیت میں باقی رکھے یا اس کی جگہ کوئی اور کر لے۔ اور اب اس کے لیے اس میں سے کوئی چیز لینا ممنوع ہے۔
اب یہ غیر کا مال ہے اور اللہ تعالیٰ نے غیر کا مال حاصل کرنے کا جو طریقہ جائز کر دیا ہے اس کے ذریعے ہی وہ اس مال میں سے کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ جائز طریقے کے متعلق ارشادِ باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ، بجز اس کے کہ باہمی رضامندی سے تجارت کی کوئی صورت ہو)
ظاہر آیت اس بات کا مقتضیٰ ہے کہ بیوی کے ساتھ خلوت میسر آجانے کے بعد مہر میں سے کوئی حصہ واپس لینا ممنوع ہے۔ اس لیے آیت سے اس مسئلے پر استدلال ہو سکتا ہے کہ خلوت میسر آجانے کے بعد اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو اسے مہر کی پوری رقم ادا کرنا ہو گی۔ اس لیے کہ لفظ کا عموم ہر صورت میں مہر میں سے کسی حصے کو واپس لینے کی ممانعت میں دلالت کرتا ہے صرف وہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے تخصیص کر دی ہے (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور جب تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔ درانحالیکہ تم نے ان کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی ہو تو اس مقررہ شدہ رقم کا نصف انہیں ادا کر دو) یہ آیت خلوت سے قبل طلاق دے دینے پر نصف مہر کے سقوط کو واجب کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

کہ یہاں آیت میں مراد وہ صورت ہے جب شوہر اپنی منکوحہ کو خلوت بیسر آنے سے پہلے ہی طلاق دے دے۔

البتہ خلوت کے مفہوم کے تعین میں اختلاف رائے ہے آیا آیت میں اس سے مراد ہاتھ لگانا ہے یا ہمبستری کرنا ہے۔ لفظ میں دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ وغیرھما نے اس سے مراد ہاتھ لگانا لیا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس کے معنی جماع کے کیے ہیں اس لیے قول باری (فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا) کے عموم کی تخصیص احتمال کی بنا پر نہیں کی جا سکتی۔

قول باری (وَاٰتَیْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی چیز ہبہ کر دے تو اب اس کے لیئے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ چیز اب اس کی دی ہوئی چیزوں کے ضمن میں آ گئی اور لفظ کا عموم دی ہوئی اشیاء میں سے کسی بھی چیز کی واپسی کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں مہر اور غیر مہر میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اسی طرح آیت سے اس پر بھی استدلال ہو سکتا ہے۔ کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کسی رقم پر خلع کرے اور وہ مہر کی رقم اسے پہلے دے چکا ہو تو اب اس رقم کے کسی حصے کو وہ واپس نہیں لے سکتا خواہ مہر نقدی کی شکل میں ہو یا جنس کی صورت میں جیسا کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اسی طرح آیت سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ کہ ایک شخص اپنی بیوی کو ایک مدت کے لیے نان ونفقہ کے اخراجات پیشگی دے دیتا ہے لیکن مدت کے اختتام سے قبل ہی بیوی فوت ہو جاتی ہے تو اس کے لیے بیوی کی میراث میں سے کسی ایسی چیز کو واپس لینے کی اجازت نہیں ہو گی جو اس نے اسے دے رکھی ہو۔ کیونکہ لفظ کے عموم کا بھی تقاضا ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ بالا مسئلے میں اس بات کی گنجائش تھی کہ شوہر نے اس بیوی کی موت کے بعد اس کی جگہ کسی اور سے نکاح کرنے کا ارادہ کر رکھا تھا اس بنا پر ظاہر لفظ اس صورت کو بھی شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد فرمایا (وَكَیْفَ تَاْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ، اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ خطاب کی ابتدا میں بیوی کو دیئے گئے جس مال کا ذکر ہے اس سے مراد مہر ہے کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم صرف مہر کے ساتھ خاص ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ اسم کے تمام مدلول کو عام ہو اور پھر اس پر معطوف ہونے والے فقرے میں ایک حکم خاص ہو اس کی وجہ سے پہلے لفظ کی تخصیص لازم نہیں آتی اس کی نظائر کی ہم نے کئی مقامات پر نشاندہی کی ہے۔
یہ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جب شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری میسر آجائے اور پھر کسی معصیت یا عدم معصیت کی بنا پر عورت کی جانب سے علیحدگی ہو جائے تو اس صورت میں شوہر پر اس کے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی اور عورت کی جانب سے علیحدگی اس وجوب کو باطل نہیں کرے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوی کی جگہ دوسری عورت کو بیوی بنانے کی حالت میں پہلی کو دیئے ہوئے مال میں سے کسی چیز کو واپس لینے کی نہی فرمادی ہے۔ جبکہ واپس لینے کی نہی تمام صورتوں کے لیے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس خیال کا ازالہ مقصود ہے کہ شاید دیئے ہوئے مال کی واپسی اس صورت میں جائز ہو جبکہ عورت اپنے جسم یعنی بضع کی خود مالک ہو جائے اور طلاق کی وجہ سے اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو جائے۔
اور اس طرح آنے والی دوسری عورت پہلی کی جگہ لے کر اس مہر کی زیادہ حق دار بن جائے جو شوہر نے پہلی کو دیا تھا۔ اس خیال کے ازالے کی خاطر منصوص طریقے پر یہ فرمادیا گیا کہ اس صورت میں بھی واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اور پھر ضمنی طور پر تمام صورتوں میں واپس لینے کی ممانعت کے عموم پر بھی دلالت ہوگئی اس لیے کہ جب اس صورت میں واپس لینے کی اجازت نہیں دی گئی جس میں اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو چکا ہے تو ان تمام صورتوں میں دیئے ہوئے مال میں سے کوئی چیز واپس لینے کی ممانعت بطریق اولیٰ ہوگی جبکہ ابھی بضع پر شوہر کا حق باقی ہو اور بیوی پر اس کا حق اس حق سے فائق ہو جو بیوی کو اپنی ذات پر حاصل ہے۔
اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کی واپسی کی ممانعت کو اور موکد بنانے کے لیے اس عمل کو بہتان کی طرح ظلم قرار دیا۔ بہتان اس جھوٹ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے مخاطب کو متحیر کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح اس پر غلبہ حاصل کر لیا جاتا ہے۔ یہ جھوٹ کی بدترین اور بھیانک ترین صورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دیئے ہوئے مال کی ناحق واپسی کے عمل کو برائی اور قباحت میں بہتان کے مشابہ قرار دے کر اس پر اثم اور بہتان کے لفظ کا اطلاق کیا۔
قول باری ہے (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَّأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِّيْثَاقًا غَلِيْظًا ، اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو اور انہوں نے

تم سے پختہ عہد بھی لے لیا ہے۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فراء کا قول ہے کہ افضاء خلوت کو کہتے ہیں خواہ ہمبستری نہ بھی ہوئی ہو لغت کے لحاظ سے الفاظ کے معانی کے سلسلے میں فراء کا قول حجت ہے۔ اگر افضاء کے اسم کا اطلاق خلوت پر ہوتا ہے تو آیت میں خلوت میسر آجانے کے بعد طلاق کی صورت میں مطلقہ سے کسی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ) فرقت اور طلاق کے مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ افضاء کا لفظ فضاء سے لیا گیا ہے۔ فضاء اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت وغیرہ نہ ہو جو وہاں پڑی ہوئی کسی چیز کو حاصل کرنے میں رکاوٹ بن سکے خلوت کو افضاء کا نام اسی لیے دیا گیا کہ اس حالت میں ہمبستری کے عمل کے لیئے کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔

بعض کا یہ قول ہے کہ کشادگی کا نام فضاء ہے۔ جب کوئی شخص اپنے مقصود میں کشادگی محسوس کرے تو کہا جاتا ہے "افضی الرجل"، اس مفہوم کے تحت بھی خلوت کو افضاء کا نام دینا درست ہے کیونکہ اس کے ذریعے مرد کو مقام وطی یعنی بیوی کی شرمگاہ تک رسائی ہوجاتی ہے اور اس عمل کے لیے اسے پوری گنجائش حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ خلوت سے پہلے بیوی تک رسائی میں اسے تنگی پیش آرہی تھی اس مفہوم کی بنا پر خلوت کو افضاء کا نام دے دیا گیا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ میاں بیوی کو خلوت میسر آجانے، شوہر کو ہمبستری کا موقعہ مل جانے اور بیوی کی طرف سے خود سپردگی کا مظاہرہ کر دینے اور جسمانی تلذذ کا پورا موقع دے دینے کے بعد شوہر کے لیے بیوی کو دی ہوئی کسی چیز کی واپسی جائز نہیں ہے۔ ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے دی ہوئی کسی بھی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) ——— اس پر دلالت کر رہا ہے کہ علیحدگی کا ارادہ شوہر کی طرف سے ہوا ہے بیوی کی طرف سے نہیں اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے مہر میں سے کسی چیز کو واپس لے لینا مکروہ ہوگا لیکن اگر نفرت اور سرکشی کا اظہار بیوی کی طرف سے ہو تو شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) اور جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ فاحشہ سے مراد نشوز یعنی نفرت، روگردانی اور نافرمانی ہے اور دوسرے حضرات کے نزدیک اس سے مراد بدکاری ہے۔

نیز یہ قول باری بھی ہے (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ اگر تمھیں یہ خطرہ ہو کہ یہ دونوں اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں جو عورت اپنی ذات کے فدیہ کے طور پر ادا کرے)۔

بعض کا قول ہے کہ یہ حکم قولِ باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ) کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات غلط ہے اس لیے کہ یہ قولِ باری اس حالت کی نشاندہی کر رہا ہے جس میں نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہوا ہو جبکہ قولِ باری (اِلَّا اَنْ یَّخَافَا اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ) میں ایسی حالت کا ذکر ہوا ہے جو پہلی حالت سے مختلف ہے اور وہ یہ حالت ہے جس میں سرکشی اور نفرت کا اظہار بیوی کی طرف سے ہوا ہو اور عورت نے بطورِ فدیہ شوہر کو کوئی رقم دے دی ہو اس لیے یہ حالت پہلی حالت سے مختلف ہے اور ان دونوں حالتوں میں سے ہر ایک کے لیے مخصوص حکم ہے۔

قولِ باری ہے (وَاَخَذْنَ مِنْکُمْ مِّیْثَاقًا غَلِیْظًا، اور انہوں نے تم سے پختہ عہد لے رکھا ہے حسن ابن سیرین، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد بھلے طریقے سے عقدِ زوجیت میں باقی رکھنا یا اچھے طریقے سے رخصت کر دینا ہے۔ جس کا ذکر قولِ باری (فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ) میں ہوا ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ آغازِ اسلام میں نکاح کرنے والے سے کہا جاتا کہ "تمھیں خدا کا واسطہ یا تو اسے سیدھے طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھنا یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دینا"، مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد نکاح کا کلمہ ہے جس کے واسطے سے مرد اپنی ہونے والی بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلق کو حلال کر لیتا ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ (اِنَّمَا اَخَذْتُمُوْھُنَّ بامانۃ اللہ واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللہ، تم نے انہیں اللہ کی امانت کے تحت لیا ہے اور اللہ کے کلمہ کے واسطے سے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے

قولِ باری ہے۔ (وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ، اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو مگر پہلے جو ہو چکا سو ہو چکا۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمرو نے بتایا ہے کہ ہمیں ثعلب سے اور انہیں کوفہ کے اہلِ لغت سے نیز مبرد کو بصرہ کے اہلِ لغت سے جو بات معلوم ہوئی ہے کہ لغت میں نکاح کے اصل معنی دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کے ہیں۔ عربوں کا قول ہے۔" انکحنا الفرا فسترى" (ہم نے جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کو اکٹھا کر دیا ہے تم دیکھ لوگے کہ کیا بنتا ہے)۔

یہ ایک ضرب المثل ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی معاملہ میں لوگ باہم مشورہ کریں اور اس پر اتفاق کریں اور پھر دیکھیں کہ اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغوی طور پر نکاح کا اسم دو چیزوں کو جمع کرنے کے معنی کے لیئے وضع کیا گیا تھا پھر ہم نے یہ دیکھا کہ عرب کے لوگ نفس وطی پر جو عقد کے بغیر ہو نکاح کے اسم کا اطلاق کرنے لگے جیسا کہ اعشی کا شعر ہے۔

ومنکوحۃ غیر ممھورۃ واخری یقال لھا فادھا

ایک قیدی عورت جس کے ساتھ عقد اور مہر کے بغیر ہم بستری کی گئی۔ اس کے علاوہ ایک اور عورت ہے جسے فادھہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے

ومن ایم قد انکحتھا رماحنا واخری علی عم وخال تلھف

ایک قیدی بیوہ عورت جس کے ساتھ ہمارے نیزوں نے نکاح کیا اور ایک دوسری عورت جو اپنے چچا اور ماموں کو یاد کر کے روتی ہے۔

ایک اور شاعر نابغہ ذبیانی کہتا ہے۔

ے نکحن ابکاراً و ھن بِامّۃٍ اعجلنھن مظنۃ الاعذار

ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کی دوشیزگی کی حالت میں ہمبستری کی گئی اور یہ آرام و راحت میں تھیں اور ان کے ختنہ ہونے کے وقت تک کا بھی انتظار نہیں کیا گیا۔ نکاح سے شاعر کی مراد وطی یعنی ہمبستری ہے وطی کے معنی پر نکاح کے اسم کا اطلاق کسی کے نزدیک ممتنع نہیں ہے۔ یہ اسم نفس عقد کو بھی شامل ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ، جب تم مومنات سے نکاح کرلو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو) یہاں نکاح سے مراد عقد ہے وطی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا من نکاح ولست من سفاح میرے والدین کے درمیان رشتۂ ازدواج عقد نکاح کی بنا پر استوار ہوا تھا۔ ناجائز تعلقات کی بنا پر نہیں۔)

آپ کے اس ارشاد کی دو معنوں پر دلالت ہو رہی ہے ایک تو یہ کہ نکاح کے اسم کا اطلاق عقد پر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کا بعض دفعہ عقد کے بغیر کی جانے والی ہمبستری پر بھی اسے محمول کیا جاتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ صرف (انا من نکاح) کے فقرے پر اکتفا کرتے کیونکہ لفظ سفاح یعنی بدکاری کسی حالت میں بھی اسم نکاح کے مفہوم کو اپنے دائرے میں نہیں لیتا اس لیے لفظ نکاح کے ذکر کے بعد آپ کا قول (ولست من سفاح) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کا لفظ دونوں باتوں کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ آپ کی ولادت باسعادت عقد حلال کے نتیجے میں ہوئی اس نکاح یعنی ہمبستری کی بنا پر نہیں ہوئی تھی جو سفاح یعنی بدکاری اور زنا کہلاتی ہے۔

ہماری مذکورہ بالا وضاحت سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکاح کا اسم عقد اور وطی دونوں پر محمول کیا جاتا ہے نیز لغت کے لحاظ سے اس کے مفہوم و معنی کا بھی ثبوت ہو گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ یہ دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کا نام ہے اور اکٹھا کر دینے کا مفہوم ہمبستری کی صورت میں ادا ہوتا ہے، عقد کی صورت میں نہیں اس لیے کہ عقد کی وجہ سے اکٹھا ہونا نہیں ہوتا کیونکہ عقد تو مرد اور عورت دونوں کی طرف سے ایک زبانی بات ہوتی ہے جو حقیقت میں اکٹھا کرنے کے مفہوم کی متقضی نہیں ہوتی۔

ان امور کی روشنی میں یہ بات سامنے آگئی کہ نکاح کے اسم کے حقیقی معنی ہمبستری کے ہیں اور مجازاً اس کا اطلاق عقد پر بھی ہوتا ہے۔ عقد کو نکاح کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ ہمبستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب بنتا ہے۔

یہ مجاز کی ایک صورت ہے کہ ایک چیز پر اس کے غیر کے نام کا اطلاق کیا جائے جبکہ وہ چیز اس غیر کے لیے سبب اور ذریعہ بنتی ہو یا اس چیز کا مفہوم اس غیر کے مفہوم کے بالکل قریب ہو۔

مثلاً بچے کی پیدائش کے وقت اس کے سر پر اُگے ہوئے بالوں کو عقیقہ کہا جاتا ہے لیکن ان بالوں کو اتروانے کے موقعہ پر ذبح کی جانے والی کو بھی عقیقہ کا نام دیا جاتا ہے یا لفظ راویہ اس اونٹ کا نام ہے۔ جس پر پانی کی مشک لدی ہو پھر پانی کی مشک کو راویہ کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ مشک اونٹ سے متصل اور اس سے قرب رکھتی ہے۔ ابو النجم کا شعر ہے۔

تمشی من الردۃ مشی الحفل   مشی الروایا بالمزاد الاثقل

یہ اونٹنی نتھنوں میں ورم کی وجہ سے اس طرح آہستہ آہستہ چل رہی ہے جس طرح دودھ بھرے بھرے تھنوں والی اونٹنیاں چلتی ہیں یا جس طرح پانی کی بوجھل مشکیں اٹھانے والے اونٹ چلتے ہیں۔

اسی طرح غائط زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جو ذرا پست ہو نیز انسان کے براز پر بھی اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ لوگ قضائے حاجت کے لیے نشیبی زمین کی طرف چلے جاتے تھے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔ ٹھیک اسی طرح لغت میں اصل وضع کے لحاظ سے نکاح کے اسم کا اطلاق وطی پر ہوتا ہے۔

لیکن عقد پر مجازاً محمول ہوتا ہے اس لیے کہ عقد ہمبستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب ہوتا ہے۔ نکاح کو مجازاً عقد کا نام دینے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خرید و فروخت اور ہبہ کی تمام صورتوں میں جو عقود ہوتے ہیں ان میں سے کسی پر بھی نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اگرچہ اس کے ذریعے لونڈی کے ساتھ ہم بستری کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع و شراء اور ہبہ کے یہ عقود وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اس لیے کہ یہ عقود ان عورتوں کے سلسلے میں درست ہوتے ہیں جن سے ہم بستری کی مستقل ممانعت ہے مثلاً رضاعی بہن یا حقیقی بہن یا ساس اور اسی طرح کی دیگر خواتین۔ جبکہ اس عقد کو نکاح کا نام دیا جاتا ہے جو وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری حلال نہیں ہو گی اس کے ساتھ نکاح بھی حلال نہیں ہو گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکاح کا اسم وطی کے معنی کے لیے حقیقت اور عقد کے معنی کے لیے مجاز ہے ہماری اس وضاحت کے بموجب قولِ باری (وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ) کو وطی پر محمول کرنا واجب ہے اس لیے اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جن عورتوں سے ایک شخص کے باپ نے وطی کی ہو وہ عورتیں اس شخص پر حرام ہوں گی کیونکہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ نکاح وطی کا اسم ہے تو یہ صرف وطی کی مباح صورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں رہا بلکہ ممنوع صورتوں کو بھی شامل ہو گیا جس طرح لفظ ضرب یا قتل یا وطی ہے۔ کہ جب ان کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے صرف ان کی مباح صورتیں مراد نہیں ہوتیں بلکہ مباح اور ممنوع دونوں صورتوں پر انہیں محمول کیا جاتا ہے۔

اِلّا یہ کہ کسی خاص صورت کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ ابوالحسن فرمایا کرتے تھے کہ قولِ باری (مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ) سے مراد وطی ہے عقد نہیں اس لیے کہ لفظ نکاح وطی کیلیے حقیقت ہے۔ اس سے عقد مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک لفظ کا بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول ہونا محال ہے۔

ہم نے اس آیت کے سوا کسی اور دلیل کی بنیاد پر صرف عقد کی صورت میں بھی باپ کی منکوحہ عورت سے نکاح کی حرمت کا حکم لگایا ہے یعنی اگر باپ کسی عورت سے صرف عقد کر لیتا ہے ہمبستری نہیں کرتا تو ایسی عورت بیٹے کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

زنا کی صورت میں ہمبستری کی وجہ سے ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کے متعلق اہلِ علم میں اختلافِ رائے ہے۔

سعید بن عروبہ نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے اور انہوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کر لیا ہو کہ اس کے نتیجے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔ حسن، قتادہ، نیز سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، سالم بن عبد اللہ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، عامر بن ابی ربیعہ، حماد، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے کہ خواہ ساس کے ساتھ اس نے بدکاری نکاح سے پہلے کی ہو یا بعد میں۔

دونوں صورتوں میں اس عورت کی بیٹی زانی پر حرام ہو جاتی ہے۔ اور ایجاب تحریم لازم ہو جاتا ہے عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی ہمبستری کے بعد اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کرتا ہے کہ اس نے دو حرام کاموں یعنی زنا اور ساس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا، تاہم اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہو گی۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ حرام کام کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔

اوزاعی نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباح حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مصداق اس شخص کو ٹھہراتے تھے جو کسی عورت کے ساتھ منہ کالا کرے لیکن اس کے اس فعلِ قبیح کی بنا پر وہ عورت اس پر حرام نہیں ہوتی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ ماں کے ساتھ زنا کی وجہ سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔ خود عطاء کے نزدیک یہ بات ایسی نہیں تھی اس لیے کہ اگر عطاء کے نزدیک یہ بات اسی طرح ثابت ہوتی تو انہیں حضرت ابن عباسؓ کے قول (لا

یحرم الحرام الحلال" کی تاویل کی ضرورت پیش نہ آتی۔

زہری، ربیعہ، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جس عورت کے ساتھ کوئی زنا کرے تو زانی پر نہ اس کی ماں حرام ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی بیٹی۔ عثمان البتی نے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی ساس کے ساتھ بدکاری کی ہو کہا ہے کہ کوئی حرام کام کسی حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتا۔

لیکن اگر کسی نے کسی کی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کی ماں کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کر لیا ہو یا ماں کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کے ساتھ زنا کر چکا ہو تو پہلی صورت میں بیٹی اور دوسری صورت میں ماں اس پر حرام ہو جائے گی۔ اس طرح عثمان البتی نے نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد زنا کے ارتکاب کے درمیان فرق کیا ہے۔

فقہاء کے درمیان اس شخص کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جو کسی دوسرے شخص کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے کہ آیا اس مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام ہو جائیں گی۔ یا نہیں؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر حرام نہیں ہوں گی۔

عبداللہ بن الحسین کا قول ہے کہ یہ صورت بھی تحریم کے حکم کے لحاظ سے مذکورہ بالا صورت کی طرح ہے یعنی زناکاری کی وجہ سے جس طرح مرد پر کچھ عورتیں حرام ہو جائیں گی اسی طرح لواطت کی بنا پر عورتوں پر مرد حرام ہو جائیں گے

ابراہیم بن اسحٰق نے روایت کی ہے کہ میں نے سفیان ثوری سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ دریافت کیا کہ وہ کسی لڑکے کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے آیا وہ اس لڑکے کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے تو سفیان ثوری نے نفی میں جواب دیا۔ حسن بن صالح کسی ایسی عورت سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے جس کے بیٹے کے ساتھ نکاح کرنے والے نے لواطت کا ارتکاب کیا ہو۔

اوزاعی نے ایسے دو لڑکوں کے متعلق کہا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے کے ساتھ قبیح حرکت کا ارتکاب کیا ہو پھر مفعول کی شادی ہو جانے کے بعد اس کے گھر لڑکی پیدا ہو جائے تو فاعل کے لیے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) نے اس عورت سے نکاح کی تحریم کو واجب کر دیا ہے۔ جس کے ساتھ نکاح کرنے والے کے باپ نے ہمبستری کی ہو خواہ یہ ہمبستری زنا کی صورت میں ہوئی ہو یا کسی اور صورت میں اس لیے کہ لفظ نکاح کا وطی کے معنی پر اطلاق حقیقت کے طور پر ہوتا ہے اس لیے اس لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔

جب باپ کی ہمبستری کی صورت میں تحریم ثابت ہوگئی تو بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی صورت میں بیوی کی تحریم کا وجوب بھی ثابت ہوگیا اس لیے کسی نے بھی ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس پر قرآن کی یہ آیت بھی دلالت کر رہی ہے (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ، اور تمھاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمھاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمھارا تعلق زن وشوہر ہو چکا ہو۔)

دخول دراصل وطی کا دوسرا نام ہے اور آیت میں مراد بھی یہی ہے۔ نیز دخول کا اسم نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری صورتوں کو بھی شامل ہے۔ ان تینوں باتوں پر یہ چیز دلالت کر رہی ہے کہ اگر کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کر لیتا ہے تو آیت کے حکم کے بموجب وہ لڑکی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

اگر اس نے اس کے ساتھ نکاح فاسد کی بنیاد پر ہمبستری کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول چونکہ ہمبستری کا دوسرا نام ہے اس لیے اس کے حکم کا تعلق صرف نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے سوا ہم بستری کی دوسری صورتوں کے ساتھ بھی یہ متعلق ہے۔

عقلی طور پر اس مسئلے کا یہ پہلو قابلِ توجہ ہے کہ تحریم کو واجب کر دینے کے سلسلے میں عقد کی بہ نسبت ہم بستری میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ہماری نظروں میں مباح ہم بستری کی جو بھی صورت آئی ہے وہ تحریم کی موجب بنی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ہمارے سامنے عقد صحیح کی ایک صورت ایسی بھی موجود ہے جو موجب تحریم نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ صرف عقد نکاح کر لیتا ہے تو اس کی بنا پر وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی۔

ہاں اگر ہم بستری کرے تو پھر حرام ہو جاتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ہم بستری کا وجوب ایجاب تحریم کی علت ہے۔ ہمبستری کی صورت خواہ کیسی بھی کیوں نہ ہو، مباح ہو یا ممنوع۔ ہر صورت میں یہ تحریم کو واجب کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ وطی کا وجود ہی کافی ہے کیونکہ تحریم اس وطی کو وطی صحیح کے مفہوم سے خارج نہیں کر سکتی۔

جب وطی مباح اور وطی ممنوع دونوں ہی اس مفہوم میں مشترک ہوگئے تو اب ضروری ہوگیا کہ ہم بستری کی دونوں صورتیں موجب تحریم ہوں۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شبہ یا ملک یمین کی بنا پر ہونے والی ہم بستری موجب تحریم ہے، حالانکہ اس میں نکاح کا وجود نہیں پایا گیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس ہم بستری موجب تحریم ہے خواہ اسکی بنیاد کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ واجب قرار پایا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری بھی موجب تحریم ہو کیونکہ اس کے اندر بھی وطی صحیح کا مفہوم موجود ہوتا ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ شبہ یا ملک یمین کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری اس لیے موجب تحریم ہے کہ اس کی بنا پر نسب کا ثبوت ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنا پر نسب کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے زنا کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حکم پر ثبوت نسب کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کم سن بچہ جو اپنی منکوحہ سے ہمبستری کے قابل نہیں ہوتا اگر اپنی بیوی سے کسی طرح جماع کرلے تو اس پر اس کی بیوی کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی حالانکہ اس کے اس جماع سے ثبوت نسب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے عقد نکاح کر لیتا ہے تو اس عقد کے ساتھ ہی نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے خواہ ابھی ہم بستری نہ بھی ہوئی ہو۔ اسی لیے اگر کوئی عورت عقد نکاح کے چھ ماہ بعد اور شوہر کے ساتھ ہمبستری سے پہلے کوئی بچہ لے کر آجائے تو یہ بچہ شوہر کے ذمے پڑ جائے گا۔ جبکہ صرف عقد کی بنیاد پر بیوی کی بیٹی شوہر پر حرام نہیں ہو گی

جب ہمیں ہمبستری کی ایک صورت ایسی نظر آگئی جو ثبوت نسب کی موجب تو نہیں لیکن تحریم کی موجب ہے اور ساتھ ہی عقد کی بھی ایسی صورت مل گئی جو ثبوت نسب کی موجب تو ہے لیکن تحریم کی موجب نہیں تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی تحریم میں ثبوت نسب کا کوئی دخل نہیں ہے۔ نیز اس میں اعتبار صرف ایک چیز کا ہوتا ہے اور وہ ہے ہم بستری اس کے سوا کسی اور چیز کا اعتبار نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے اور معترضین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دے تو اس پر اس کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی جبکہ ہاتھ لگانے کے عمل کو نسب کے ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تحریم کا حکم نسب پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ ثبوت نسب کے ساتھ اور اس کے بغیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کے بارے میں سخت رویے کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ کسی صورت میں رجم کی سزا واجب کر دی اور کسی صورت میں کوڑوں کی سزا۔ اس کے ساتھ جہنم میں ڈالے جانے کی وعید بھی سنائی نیز اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کے نسب کے الحاق کی بھی ممانعت کر دی۔ یہ سارے اقدامات اس لیے گئے کہ زنا کے جرم

پر عائد ہونے والا حکم سخت سے سخت ہو جائے تو پھر زنا کا موجب تحریم ہونا اولیٰ ہوگا کیونکہ تحریم کا ایجاب بھی تغلیظ یعنی حکم میں سختی کی ایک صورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس شخص کے حج کے بطلان کا حکم صادر فرما دیا جس نے وقوف عرفہ سے قبل ہی اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کر لی ہو تو زانی کا حج بطریق اولیٰ باطل ہو جانا چاہیئے اس لیے کہ حج کے بطلان کا حکم دراصل حج میں ہم بستری کی ممانعت کی تغلیظ کی خاطر ہے اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے وطی حلال کی صورت میں بیوی کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم صادر فرما دیا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ زنا کے حکم کی تغلیظ کی خاطر اس کے تحت ہونے والی ہم بستری کی صورت میں زانیہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کا حکم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے

امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب غلطی سے کسی کو قتل کر دینے والے پر کفارہ واجب کر دیا تو قتلِ عمد کے مرتکب پر اس کا وجوب بطریق اولیٰ ہوگا امام شافعی کی یہ بات اس لیے درست نہیں ہے کہ قتل عمد کا حکم قتل خطا کے حکم کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حج فاسد ہو جانے، روزہ ٹوٹ جانے اور غسل واجب ہو جانے کے لحاظ سے ہمبستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ یہ ہم بستری زنا یا غیر زنا کی بنیاد پر ہوئی ہے اس لیے تحریم کے لحاظ سے بھی ان دونوں قسموں کی ہمبستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مباح ہمبستری کی صورت میں مہر کے وجوب کا حکم لازم ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کی صورت میں ایسا کوئی حکم لازم نہیں ہوتا۔ اس لیے ہمبستری کی یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کے ساتھ جو سزا واجب ہو جاتی ہے یعنی رجم یا کوڑے وہ مال کے ایجاب سے زیادہ سخت ہے ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ہمبستری کے نتیجے میں مال اور حد کا وجوب ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے ہیں اس لیے کہ جب حد واجب ہو گی تو مہر واجب نہیں ہوگا اور جب مہر واجب ہوگا تو حد واجب نہیں ہو گی اس لیے ان دونوں میں ہر ایک دوسرے کی جگہ آتا ہے۔

جب زانی پر حد واجب ہو جائے گی تو وہ اس مال کے قائم مقام ہو جائے گی جس کا حکم ہمبستری کی بنا پر لگ سکتا تھا اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس حدیث سے استدلال کرے جس کی ہمیں عبدالباقی نے روایت کی، انہیں محمد بن اللیث الجزری نے، انہیں اسحاق بن بہلول نے، انہیں عبداللہ بن نافع نے، انہیں مغیرہ

اسماعیل بن ایوب بن سلمہ الزہری نے ابن شہاب الزہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو حرام طریقے سے کسی عورت کا پیچھا کرتا ہے آیا وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے۔ یا حرام طریقے سے ماں کا پیچھا کرتا ہے۔ آیا وہ اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے، آپ نے اس کے جواب میں فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال انما یحرم ما کان بنکاح، حرام چیز کسی حلال چیز کو حرام نہیں کر سکتی)

یعنی بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ناجائز تعلقات کا بیوی کے ساتھ جائز ازدواجی تعلقات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ نیز فرمایا (حرمت کا سبب صرف وہ ازدواجی رشتہ بنتا ہے جو نکاح کی بنیاد پر استوار ہوا ہو)

اسی طرح اسحاق بن محمد الفروی نے عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) نیز عمر بن حفص نے عثمان بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (لا یفسد الحرام الحلال، کوئی حرام شئی کسی حلال شئی کو فاسد نہیں کرتی)۔

یہ روایتیں اہل علم کے نزدیک باطل ہیں اور ان کے راوی ناپسندیدہ ہیں۔ مثلاً مغیرہ بن اسماعیل ایک مجہول اور نامعلوم شخص ہے اس کی روایت کی بنیاد پر کسی شرعی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی خاص کر اس وقت جبکہ اس کی روایت ظاہر قرآن سے متعارض ہے۔

اسی طرح اسحاق بن محمد روایت کے سلسلے میں مطعون ہے۔ یعنی فن روایت کی روشنی میں اس پر اعتراضات کیے گئے ہیں۔ یہی حالت عمر بن حفص کی ہے۔ اگر یہ روایات ثابت بھی ہو جائیں تو ہمارے مخالف کے مسلک پر ان کی دلالت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ پہلی روایت میں عورت کا ناجائز اور حرام طریقے سے پیچھا کرنے کا ذکر ہے، ہمبستری کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا تعلق اس پیچھا کرنے کے سوال سے ہے اور آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف کسی عورت کا ناجائز طریقے سے پیچھا کرنا حرمت کا سبب نہیں بنتا بلکہ حرمت اس وقت ہو گی جب نکاح ہو جائے گا۔

پیچھا کرنے کے مفہوم میں ہمبستری کا اثبات نہیں ہے بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل میں اس کا خیال بیٹھ جائے جس سے مجبور ہو کر وہ اس پر نظر ڈالے یا اسے بہلا پھسلا کر ہمبستری پر آمادہ کرے وغیرہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جواب کے ذریعے یہ بتا دیا کہ یہ چیز تحریم کی موجب نہیں

ہے۔ تحریم صرف اس وقت واقع ہوتی ہے جب دونوں کے درمیان نکاح کی بنیاد پر رشتۂ ازدواج قائم ہو جائے اس طرح اس روایت میں وطی کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے اور آپ کے ارشاد (لا یحرم الحرام الحلال) کا تعلق عورت کا پیچھا کرنے کے سوال سے ہے جس میں بدکاری کا دخل نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) تو ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بھی بعینہٖ اسی واقعہ سے تعلق رکھتی ہو جس کے ساتھ پہلی روایت کا تعلق ہے۔

اگر روایت صحیح ہے تو درحقیقت یہ بدنظری اور بدکاری پر بہلا پھسلا کر آمادہ کرنے کے متعلق ہے، وطی کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ارشاد کردہ بات کا مقصد اس توہم کا ازالہ ہے کہ صرف بدنظری کی بنا پر تحریم واجب ہو جاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (زنا العینین النظر و زنا الرجلین المشی، کسی پر غلط نظر ڈالنا آنکھوں کا زنا اور بدکاری کے ارادے سے چل کر جانا قدموں کا زنا ہے۔

اس روایت کی بنا پر ہو سکتا تھا کہ کوئی یہ خیال کر بیٹھے کہ صرف غلط نظر ڈالنا موجب تحریم ہے جس طرح ہم بستری موجب تحریم ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلط نظر کو بھی زنا کا نام دیا ہے۔ اس توہم کو دور کرنے کے لیے آپ نے یہ خبر دی کہ یہ حرکت موجب تحریم نہیں ہے اور یہ کہ ملاپ نہ ہونے کی صورت میں تحریم کا ایجاب عقد نکاح کی بنا پر ہوتا ہے خواہ اس کے بعد ملاپ اور یکجائی کی صورت نہ بھی ہوئی ہو۔

جب اس روایت میں ہمارا بیان کردہ احتمال موجود ہے تو پھر اس کی بنیاد پر اعتراض باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح ہمبستری تک محدود نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنی لونڈی سے حیض کی حالت میں ہمبستری کر لیتا ہے اس کی یہ ہمبستری وطی حرام شمار ہو گی جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ موجب تحریم ہو گی۔

اس مثال کی بنا پر اب یہ کہنا باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح ہمبستری تک محدود ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ایسی لونڈی سے ہمبستری کر لی جس میں ایک اور شخص بھی شریک ہو یا یہ کہ لونڈی اس کی ہی ہو لیکن مجوسی ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ حرام وطی کا مرتکب ہو گا جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ ہمبستری تحریم کی موجب بن جائے گی۔

یہ چیز اس پر دال ہے کہ درج بالا روایت اگر ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس میں وطی حرام کی بنا پر تحریم کے ایجاب کی نفی کے لیے عموم موجود نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے پر اس کی بیوی

کردی ہے۔ اور اس کے اس قول کو ناپسندیدہ اور جھوٹ قرار دیا ہے۔ ظہار کے اس قول میں تحریم کی کوئی بات بظاہر موجود نہیں لیکن پھر بھی اس کی بنا پر تحریم وطی واقع ہوگئی۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الحرام لا یحرم الحلال) سے استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ آپ کے اس ارشاد کا انداز بیان مطلق ہے کسی وجہ یا سبب کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔

اوّل تو یہ کہ حلال و حرام اللہ تعالیٰ کا وہ حکم ہوتا ہے جو کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے سے تعلق رکھتا ہے جبکہ ہمیں یہ بات حقیقۃً معلوم ہے کہ کسی چیز کے متعلق تحریم کے حکم اور اس کے بالمقابل کسی اور چیز کے متعلق تحلیل کے حکم کے ساتھ تحلیل و تحریم کے ایجاب کے سلسلے میں کسی دلالت کے بغیر کوئی اور حکم متعلق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے تو ہمارے زیر بحث مسئلے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ہم بھی اسی قول کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کی تحریم کا حکم نفس ورود کی بنا پر کسی مباح چیز کی تحریم کا موجب نہیں بن سکتا۔

یہ صرف اس وقت تحریم کا موجب بن سکتا ہے جب ایسی کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس مباح چیز کی تحریم کی اسی حیثیت سے موجب بن رہی ہو جس حیثیت سے وہ پہلی چیز کی تحریم کی موجب بنی تھی۔ اس صورت میں اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کی تحلیل کا حکم منصوص طریقے سے بیان فرمایا ہو وہ چیز تحلیل کے اس حکم پر برقرار رہے گی اور جب کسی اور چیز کی تحریم کا حکم آئے گا تو قیاس سے کام لیتے ہوئے اس حکم کی بنا پر اس پہلی چیز پر اعتراض جائز نہیں رہے گا جس پر ابتدا ہی سے تحلیل کا حکم لگ چکا ہے۔ اس طرح قیاس سے کام لیتے ہوئے مباح چیز پر تحریم کا حکم لگانے سے روک دیا گیا ہے۔

اس سے ان لوگوں کے قول کا بھی بطلان ہو گیا جو قیاس کے ذریعے حکم کے نسخ کے قائل ہیں۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کا درج بالا روایت کے الفاظ متقاضی ہیں بشرطیکہ روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے۔ یہ تو ایک وجہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الحرام لا یحرم الحلال) سے مراد یہ ہے کہ "کوئی حرام کام کسی حلال کام کو حرام نہیں کرتا"۔ اگر یہ معنی مراد ہوں تو لامحالہ روایت کے الفاظ میں کچھ محذوف ماننا پڑے گا اور الفاظ کے حقیقی معنوں کے اعتبار کی بجائے اس محذوف کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

اس صورت میں دو وجوہ کی بنا پر روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ محذوف چونکہ مذکور نہیں ہے کہ اس کے عموم کا اعتبار کیا جائے اس لیے اس کے عموم سے

استدلال ساقط ہو جائے گا کیونکہ محذوف تو مذکور نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرے میں آنے والے تمام مسمیات اور مدلولات کے لیے عموم کے معنی دے۔

اس بنا پر کسی کے لیے ایسے محذوف کے عموم سے استدلال درست نہیں ہوگا جو مذکور نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں اس لحاظ سے عموم کا اعتبار درست نہیں ہوگا کہ اس جیسے محذوف میں عموم کا اعتقاد درست نہیں ہوتا کیونکہ اہلِ اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ حرام حلال کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے۔ مثلاً نکاح فاسد کی بنا پر ہمبستری، لونڈی کے ساتھ حیض کی حالت میں مباشرت، حیض کی حالت میں بیوی کو تین طلاق دے دینا، ظہار، شراب جس میں پانی ملا دیا جائے، ارتداد جو نکاح کو باطل کر کے بیوی کو شوہر پر حرام کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح کے دوسرے افعال جو حلال کی تحریم کا سبب بن جاتے ہیں۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (الحرام لا یحرم الحلال) اگر عموم کے لفظ کے ساتھ وارد بھی ہوتا تو بھی اس میں عموم کا اعتقاد درست نہ ہوتا اور اس کے ورود کے ساتھ ہی یہی سمجھا جاتا کہ آپ کی اس سے مراد بعض حرام افعال ہیں جو حلال کے لیے تحریم کا موجب نہیں بنتے۔ اس صورت میں ان افعال کے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت پیش آجاتی ہے جس طرح کہ تمام مجمل الفاظ کے سلسلے میں طریق کار ہے۔

نیز اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم منصوص طریقے سے اس محذوف کا ذکر فرما دیتے جس کا فریق مخالف کو دعویٰ ہے اور آپ کے ارشاد کے الفاظ یہ ہوتے (ان فعل الحرام لا یحرم الحلال) تو پھر بھی فریقِ مخالف کی بات پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ فعل حرام حلال کی تحریم کا موجب نہیں ہے۔ اس صورت میں روایت کے الفاظ کو ان کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جاتا اور اس میں یہ دلالت نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کسی فعل حرام کے وقوع کی صورت میں حلال کو حرام قرار نہیں دیتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرام کے ارتکاب کی بنا پر حلال کو حرام قرار نہیں دیتا تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو معنی معترض نے بیان کیے ہیں اگر وہ مراد ہوں گے تو یہ اس کے مجازی معنی ہوں گے، حقیقی معنی نہیں ہوں گے۔

اس صورت میں اس مجازی معنی کے حکم کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت پیش آئے گی مجازی معنوں میں کسی لفظ کا استعمال صرف اس وقت درست ہوتا ہے۔ جب اس پر دلالت قائم ہو جائے۔

امام شافعی نے ایک مناظرے کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے کسی سے کیا تھا۔ اس کی روئیداد پر غور

کرنے سے بڑا تعجب پیدا ہوتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس شخص نے مجھے سوال کیا "آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ حرام کسی حلال کی تحریم کا موجب نہیں بنتا؟" میں نے جواب میں کہا: "قول باری ہے (وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ)

نیز فرمایا (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ، اور تمہارے صلبی بیٹوں کی بیویاں) نیز فرمایا (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ۔ اور تمہاری بیویوں کی مائیں) تا قولِ باری (اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ)، تم نہیں دیکھتے کہ قرآن نے ان آیات میں جن خواتین کا ذکر کیا ہے انہیں وہ نکاح یا دخول اور نکاح کی بنا پر حرام قرار دے رہا ہے۔"

جواب ملا: "کیوں نہیں"، اس پر میں نے کہا: آیا یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلال کی وجہ سے ایک چیز کو حرام اور حرام کی وجہ سے اسے حرام کر دیا ہو جبکہ حرام حلال کی ضد ہے اور نکاح کی نہ صرف ترغیب دی گئی ہے۔ بلکہ اس کا حکم بھی دیا گیا ہے اور زنا کو حرام قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا، زنا کے قریب بھی نہ جاؤ بے شک یہ بہت سخت قبیح گناہ اور بہت ہی برا طریقہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اوپر کی گفتگو میں امام شافعی نے نکاح اور دخول کے نتیجے میں ثابت ہونے والی تحریم کی آیت نیز تحریم زنا کی آیت تلاوت کی۔

حالانکہ ان دونوں آیتوں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو زیرِ بحث مسئلہ کے اختلافی پہلو پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ نکاح اور دخول یعنی ہمبستری کی اباحت اور دونوں امور کی وجہ سے تحریم کے وجوب میں یہ بات ہرگز موجود نہیں ہے۔ کہ ان دونوں باتوں کے سوا کسی اور وجہ سے تحریم واقع نہیں ہوتی۔

مثلاً اس سے بلکہ یمین کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے تحریم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کیطرف سے زنا کی تحریم سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ تحریم صرف زنا کی بنا پر واقع ہوتی ہے اس لیے تلاوت شدہ دونوں دونوں آیتوں کے ظاہر سے زنا کی صورت میں کی جانے والی ہمبستری کی بنا پر نکاح کی تحریم کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آیتِ زنا میں تو صرف زنا کی تحریم ہے۔

اور تحریم زنا تحریم نکاح کے ایجاب کی نفی پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نکاح اور دخول کی بنا پر واجب ہونے والی تحریم میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں کے سوا کوئی اور وجہ تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔ اس لیے زیرِ بحث مسئلے کے اختلافی نکتے پر امام شافعی کی تلاوت کردہ دونوں آیتوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اور نہ ہی ان میں مسائل کے سوال کا جواب موجود ہے جو اس نے امام شافعی سے ان کے

قول کی صحت پر دلیل کے طور پر طلب کیا تھا۔

امام شافعی نے فرمایا کہ حرام حلال کی ضد ہے۔ جب سائل نے ان سے ان دونوں کا فرق واضح کرنے کے لیے کہا تو انہوں نے کہا: "اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے مابین فرق کر دیا ہے۔ کیونکہ اس نے نکاح کی ترغیب دیکر زنا کو حرام قرار دیا ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس طرح امام شافعی نے اللہ کی جانب سے نکاح اور زنا کے مابین تحلیل و تحریم کے فرق کو سائل کے سامنے بطور دلیل پیش کر دیا حالانکہ سائل کے ذہن میں نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت کے سلسلے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔

اس نے تو صرف یہ پوچھا تھا کہ ان کے دعوے پر آیت کی کس طرح دلالت ہو رہی ہے۔ امام شافعی اس کی وضاحت نہیں کر سکے اور اس کی بجائے یہ بتانے میں مصروف ہو گئے کہ فلاں چیز حرام ہے۔ اور فلاں چیز حلال۔

اگر سائل اپنی بے بصیرتی کی بنا پر اتنا گرا ہوا تھا کہ نکاح اور زنا کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا تھا تو پھر وہ جواب کے قابل ہی نہ تھا اس لیے کہ اس کی عقل ماری جا چکی تھی کیونکہ جس شخص میں ذرہ برابر بھی عقل ہو وہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر انجان بننے کی اس پست سطح تک نہیں لا سکتا۔

اگر وہ ان دونوں کے درمیان بایں معنی فرق کر سکتا تھا کہ ایک ممنوع اور دوسری مباح ہے اور امام شافعی سے اس کا سوال صرف یہ تھا کہ تحریم نکاح کے ایجاب میں ان دونوں باتوں کے اجتماع کے جواز کے امتناع کے تناظر میں ان دونوں کے درمیان فرق واضح کر دیں تو ہم کہیں گے کہ امام شافعی نے اس کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ اباحت اور ممانعت کی دو آیتیں پڑھ کر اسے سنا دیں اور یہ کہہ دیا کہ حلال حرام کی ضد ہے جبکہ حلال کا حرام کی ضد ہونا ایجاب تحریم میں ان دونوں کے اجتماع کے لیے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح فاسد کی بنیاد پر وطی حرام ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ کی نص اور اہلِ اسلام کے اتفاق و اجماع کی رو سے حیض والی عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ اور یہ وطی حلال کی ضد ہے حالانکہ ایجاب تحریم میں ان دونوں کی حیثیت ایک جیسی ہے۔ اسی طرح حیض کے دوران طلاق دینا ممنوع ہے اور طہر کی حالت میں ہمبستری کرنے سے پہلے پہلے مباح ہے لیکن ایجاب تحریم میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اگر امام شافعی کا یہ مسلک ہے کہ ضدین میں قیاس ممتنع ہے تو پھر یہ ضروری ہے۔ کہ ایک حکم کے اندر ان کا کبھی اجتماع نہ ہو جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ شریعت کے اندر ایک حکم میں اجتماع ضدین ہوتا ہے۔

ان کا آپس کا تضاد بہت سے احکام میں ان کے یک اکٹھے ہو جانے میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس جیسے حکم کے ساتھ نص کا درود جائز ہے اور جس حکم کے ساتھ نص کا ورود جائز ہو اس میں دلالت کے قیام کی بنیاد پر قیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔

اب جب عقل اور شرع دونوں کی رو سے ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین ممتنع نہیں ہے تو امام شافعی کا یہ قول کہ حلال حرام کی ضد ہے ان دونوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق واضح کرنے کا موجب نہیں بن سکتا جس حیثیت سے سائل کی طرف سے سوال کیا گیا تھا۔ ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین ممتنع نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نمازی کو بلاضرورت نماز کے اندر چلنے اور لیٹ جانے سے منع کر دیا ہے۔

جبکہ چلنا اور لیٹ جانا ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن نہی کے حکم میں دونوں کا اجتماع ہو گیا ہے اس سلسلے میں مزید مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ مثالوں کی تلاش میں کسی کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام شافعی کے اس قول سے کہ حلال اور حرام ایک دوسرے کی ضد ہیں کوئی ایسا مفہوم پیدا نہ ہو سکا جو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کا موجب بن جاتا۔

پھر امام شافعی نے سائل کا یہ قول نقل کیا کہ "مجھے مباشرت کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور میں ایک پر دوسرے کو قیاس کر لیتا ہوں" اور فرمایا: "میں نے اس سے کہا کہ حلال مباشرت کا موقعہ ہاتھ آنے پر تم تعریف کے سزاوار ہو گے اور حرام مباشرت کا ارتکاب کر کے سنگسار کر دیئے جاؤ گے، کیا اس کے بعد بھی تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ایک مباشرت دوسری کے مشابہ ہے؟" اس نے جواب میں کہا: "نہیں، ایک مباشرت دوسری کے مشابہ نہیں ہے۔ لیکن کیا آپ اس کی مزید وضاحت کر سکیں گے؟"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سائل نے امام شافعی کی یہ بات تسلیم کر لی کہ ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے۔ اس سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حلال جماع اس حیثیت سے حرام جماع کے مشابہ نہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ تو اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ ایجاب تحریم کے لحاظ سے ان دونوں کو یکساں سطح پر رکھنے کی صورت میں ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے تو اس کی انہوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی جو ایجاب تحریم کے لحاظ سے ایک کے ساتھ دوسرے کی مشابہت کی نفی کرتی ہو۔

دنیا میں قیاس کی جو بھی صورت پائی جاتی ہے اس میں ایک چیز کو بعض وجوہ سے دوسری چیز کے

ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس میں تمام وجوہ سے تشبیہ کی صورت نہیں ہوتی اس لیے اگر ایک وجہ کی بنا پر دو چیزوں کے درمیان افتراق تمام وجوہ سے ان دونوں کے درمیان فرق کا موجب بن جائے تو اس کی بنا پر قیاس کے سارے عمل کا سرے سے ہی ابطال لازم آجائے گا۔

کیونکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان قیاس کا وجود ہی جائز نہیں ہوتا جو تمام وجوہ سے ایک دوسری کی مشابہ ہوں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام شافعی نے جو کچھ کہا اور سائل نے جو کچھ تسلیم کیا وہ سوال کے جواب کے لحاظ سے ایک بے معنی کلام ہے۔

پھر سائل نے امام شافعی سے جواب کی مزید وضاحت چاہی تو آپ نے سائل سے کہا: "اچھا، کیا تم حلال کو جو خدا کی نعمت ہے حرام پر قیاس کروگے جو خدا کی لعنت ہے۔" اس جواب میں بھی پہلے معنی کی تکرار ہے صرف اس میں دو الفاظ نعمت اور لعنت کا اضافہ ہے جبکہ سائل کا سوال حسب سابق ابھی تک تشنۂ جواب ہے۔

آپ نے سائل کے استفسار کے مطابق جواب نہیں دیا۔ سائل دراصل یہ پوچھنا چاہتا تھا کہ وہ اس قیاس کی ممانعت کی کوئی دلیل بیان کریں۔ قیاس کی صورت یہ تھی کہ اس نے تحریم کی ایجاب میں حرام کو جو اللہ کی لعنت ہے یعنی حائضہ یا مجوسی لونڈی کے ساتھ ہمبستری یا نکاح فاسد کی بنا پر مباشرت کو حلال کے مساوی قرار دے دیا تھا جو اللہ کی رحمت ہے۔

اس طرح امام شافعی نے دلیل کے بغیر جو بات کہی تھی اور جو دعویٰ کیا تھا۔ اس کا خود بخود خاتمہ ہوگیا۔

پھر سائل نے ان سے کہا: "میرا رفیق کہتا ہے کہ تحریم الحرام الحلال" (حرام، حلال کو حرام کر دیتا ہے) کی صورت تو موجود ہے۔" امام شافعی فرماتے ہیں: "میں نے اس سے یہ کہا: کیا یہ صورت ہمارے اس اختلافی مسئلے میں موجود ہے جس کا تعلق عورتوں سے ہے؟" اس نے جواب دیا: "نہیں، لیکن دوسرے امور مثلاً نماز اور مشروبات میں موجود ہے، اور عورتوں کے اس اختلافی مسئلے کو ان پر قیاس کرلیا جائے۔" اس پر میں نے اس سے سوال کیا: "کیا تم کسی کو اس بات کی اجازت دوگے کہ وہ نماز کے معاملے کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنالے؟" اس نے جواب میں کہا: "نہیں، کسی بھی پہلو سے نہیں۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کو یہ کہہ کر اسے دوسرے امور کے حوالے سے "تحریم الحرام الحلال" کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنانے سے روک دیا۔ جبکہ خود انہوں نے ابتدا میں علی الاطلاق یہ کہا تھا مباح ہمبستری پر زنا کو قیاس کرنا اس لئے جائز نہیں کہ زنا حرام ہے اور یہ حلال کی ضد ہے، حلال اللہ کی نعمت اور حرام اللہ کی لعنت ہے، انہوں نے اپنے قول میں یہ کوئی قید نہیں لگائی تھی کہ قیاس

کی مخالفت کا معاملہ صرف عورتوں تک محدود ہے۔

انہوں نے جس فرق کا ذکر کیا ہے کہ حلال حرام کی ضد ہے اور اسے علی الاطلاق علّت کا جو درجہ دیا ہے اس سے ان پر یہ لازم آتا ہے کہ جہاں جہاں یہ علّت پائی جائے وہاں اسے جاری کر دیں۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو وہ اپنے دعوے کو خود جھٹلانے کے مرتکب قرار پائیں گے پھر ان سے یہ بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ "تحریم الحرام الحلال" کا حکم اگر عورتوں کے سوا دوسرے امور میں جائز ہو سکتا ہے تو عورتوں کے سلسلے میں یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا۔

باوجودیکہ ان میں سے ایک دوسرے کی ضد ہے۔ ایک نعمت ہے تو دوسرا لعنت۔ جس طرح کہ ایجاب تحریم میں ملکِ یمین کے تحت ہمبستری کی وہی حیثیت تھی جو نکاح کی بنیاد پر ہونے والی مباشرت کی ہے حالانکہ ملکِ یمین نکاح کی ضد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح اور ملکِ یمین دونوں بیک وقت ایک مرد کو حاصل نہیں ہو سکتے۔

سائل نے امام شافعی سے یہ کہا: "نماز حلال ہے لیکن نماز میں گفتگو حرام ہے۔ جب نمازی نماز میں کلام کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس طرح حلال حرام کی وجہ سے فاسد ہو گیا" میں نے اس سے یہ کہا کہ: "تمہارا خیال ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ نماز فاسد نہیں ہوئی بلکہ نمازی کا فعل فاسد ہو گیا۔ تاہم اس کی ادائیگی اس بنا پر نہیں ہوئی کہ تم نے اسے اس طرح ادا نہیں کیا تھا جس طرح تمہیں حکم دیا گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ جس شخص کو کسی سے مناظرہ کرنے کے فن سے ذرا بھی مَس ہو وہ دلائل سے تہی دامن ہونے کی بنا پر اپنے مدمقابل کی کم عقلی، جہالت اور ناسمجھی کے باوجود ایسی غیر معیاری بات بھی کہہ سکتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو علی الاطلاق یہ بات کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جب نمازی نماز کے اندر کوئی ایسی حرکت کرے جو اس کے بطلان کی موجب ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے جس طرح ہر شخص بے دھڑک یہ کہہ سکتا ہے کہ نکاح کو باطل کرنے والی چیز کی موجودگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

اب اگر کوئی شخص نماز اور نکاح کے درمیان اس طرح فرق کرتا ہے کہ نماز کے بطلان کے باوجود اس پر فساد کے اسم کا اطلاق نہیں کرتا اور اسے فاسد نہیں کہتا جبکہ تمام لوگ ایسی نماز پر اس اسم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کے مدمقابل کے لیے نکاح کے بارے میں یہی بات کہنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آ سکتی۔

وہ یہ کہہ سکتا ہے: "میں یہ نہیں کہتا کہ نکاح فاسد ہو گیا۔ نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ نکاح کا فعل جو زنا

ہے فاسد ہوتا ہے. نکاح فاسد نہیں ہوا لیکن اس کی بیوی بائن ہو گئی اور اس کے حبالۂ عقد سے نکل گئی اور اس طرح نماز اور نکاح دونوں کا معاملہ یکساں ہو گیا۔"

اس شخص سے یہ کہا جا سکتا ہے:" فرض کرو ہم تمہارے اس دعوے کو تسلیم کرتے ہیں کہ باطل ہو جانے والی نماز پر تمہارے قول کے مطابق فساد کے اسم کا اطلاق ممنوع ہے تو کیا اسم کی حد تک تمہاری بات تسلیم کر لینے کے بعد معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ایک سوال اپنی جگہ باقی نہیں رہ جاتا؟ ۔

یہ سوال تم سے پوچھا جائے گا کہ تمہیں اس بات سے انکار نہیں کہ جب ممنوع کلام کی بنا پر کلام کرنے والے کا نماز سے خارج ہو جانا درست ہو گیا اور اس کی نماز ادا نہیں ہوئی تو پھر عورت کے مسئلے میں بھی یہی حکم واجب ہے یعنی اس کی ماں کے ساتھ وطی بالزنا کے بعد اس کا نکاح باقی نہ رہے جس طرح کلام کرنے کے بعد متکلم کی نماز باقی نہیں رہتی اور یہ کہ اس زانی شوہر سے اس کی یہ بیوی بائن ہو کر اس کے حبالۂ عقد سے نکل جائے جس طرح کلام کرنے والا نمازی نماز سے نکل آتا ہے۔

اس سوال کی موجودگی کے باعث امام شافعی پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ وہ بیوع (خرید و فروخت) کی کسی بھی صورت پر فساد کا اطلاق نہ کریں بلکہ عقود کی تمام صورتوں کے متعلق بھی یہی اصول اپنائیں۔

ان کے قول کے مطابق عقود کے متعلق صرف اتنا کہا جائے کہ یہ درست نہیں اور ملکیت کی موجب نہیں۔ عبارت یعنی الفاظ کی حد تک تو اس اطلاق کو روکا جا سکتا ہے لیکن گفتگو تو معانی کی بنیاد پر ہوتی ہے الفاظ و اسماء کی بنیاد پر نہیں۔

امام شافعی کے بیان کے مطابق سائل نے یہ کہا:" ہمارا رفیق کہتا ہے کہ پانی حلال اور شراب حرام ہے۔ جب پانی کو شراب کے ساتھ ملا دیا جائے تو پانی حرام ہو جائے گا" میں نے اس سے کہا:" تمہارا کیا خیال ہے کہ تم پانی کو شراب میں ڈالو گے تو کیا حلال پانی کا وجود حرام میں مٹ نہیں جائے گا؟" اس نے کہا:" کیوں نہیں" میں نے اس سے پوچھا:" کیا تم عورت کو ہر ایک کے لیے اسی طرح حرام پاتے ہو جس طرح شراب کو؟" اس نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ میں نے اس سے پھر پوچھا:" کیا تم ماں اور اس کی بیٹی کو اسی طرح باہم مخلوط پاتے ہو جس طرح شراب اور پانی باہم مخلوط ہو جاتے ہیں؟" اس نے پھر نفی میں جواب دیا۔

میں نے پھر کہا:" اگر شراب کی قلیل مقدار پانی کی بڑی مقدار میں ملا دی جائے تو کیا پانی نجس ہو جائے گا" اس نے کہا:" نہیں" میں نے پھر سوال کیا:" کیا تھوڑی سی بدکاری اور ہلکا سا بوسہ اور شہوت کے تحت ہلکا سا لمس حرام نہیں ہوتا بلکہ ان افعال قبیحہ کی بڑی مقدار حرام ہوتی ہے؟" اس نے اس کا بھی

جواب نفی میں دیا۔ اس پر میں نے کہا" اس لیے عورتوں کا معاملہ شراب اور پانی کے مشابہ نہیں ہے "

امام شافعی کے مکالمہ پر تبصرہ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا مکالمہ میں بھی امام شافعی نے مختلف صورتوں میں فرق بیان کرنے کے ذریعے بات چلائی ہے۔ شراب کا پانی کو حرام کر دینے کی جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق امام شافعی کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے یحییٰ بن معین کے اس قول پر کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا اسے حجت کے طور پر پیش کیا تھا۔

مذکورہ بالا مثال میں اس علت کی موجودگی کی بنا پر تحریم کی نفی کرنے والے پر اسے لازم کر دینا درست ہے کیونکہ 'تحریم الحرام الحلال' کی نفی کی علت یہ نہیں تھی کہ پانی اور شراب باہم مخلوط نہیں تھے اور یہ کہ زنا کی قلیل صورت بھی تحریم کی موجب ہے۔ بلکہ اصل علت یہ تھی کہ حرام حلال کی ضد ہے اور حلال نعمت ہے جبکہ حرام لعنت ہے۔

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کے ساتھ پورے مناظر کے دوران اس بات کے سوا اور کسی چیز کو اپنے استدلال کی بنیاد نہیں بنایا۔ انہوں نے مختلف صورتوں میں جو فروق بیان کیے ہیں وہ اور وجوہ کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو امام شافعی کی بیان کردہ علت کے لیے مزید انتقاض کا سبب بن جاتی ہیں اور اس میں اس طرح تخلف لازم آتا ہے کہ علت تو موجود ہوتی ہے لیکن اس کے تحت لازم ہونے والے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں اگر تحریم کا انحصار اختلاط نیز ممنوع کو مباح سے علیحدہ نہ کر سکنے پر ہو تو پھر مباح ہمبستری کو تحریم کا موجب نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں اختلاط موجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح نکاح فاسد کی بنا پر ہمبستری نیز ہمبستری کی ان تمام صورتوں کا یہی حکم ہونا چاہیئے جن کے ساتھ تحریم کا تعلق ہے۔ کیونکہ ماں اپنی بیٹی سے بالکل الگ اور ممتاز ہوتی ہے اور ان دونوں میں باہم مخلوط ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ جب اختلاط نہ ہونے کے باوجود ان تمام وجوہ کی تحریم کا وقوع درست ہوتا ہے تو پھر زنا کی صورت میں اس کے وقوع سے انکار کیوں ہے؟

ہم نے زیر بحث مسئلہ کی ابتدا میں زنا کی بنا پر تحریم کے وقوع پر قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ) نیز قول باری (اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) کی دلالت کا ذکر کر دیا تھا۔ اس لیے اس مسئلے پر امام شافعی کی جانب سے ان کی پوری گفتگو کی روشنی میں کوئی دلالت یا اس کے مشابہ کوئی چیز

سامنے نہیں آئی۔

جب امام شافعی نے سائل کے سامنے پانی، شراب اور عورتوں کے مابین فرق بیان کر کے یہ کہہ دیا کہ عورتوں کا معاملہ شراب اور پانی کے معاملے کے مشابہ نہیں ہے تو پھر سائل کے ساتھ اپنی گفتگو کے اگلے حصے کو ان الفاظ میں بیان کیا۔ میں نے اس سے پوچھا: "تم نے اپنے رفیق کی درج بالا باتیں کیسے قبول کر لیں؟" اس نے جواب دیا: "یہ باتیں ہمارے سامنے کسی نے اس طرح بیان نہیں کیں جس طرح آپ نے بیان کی ہیں۔

اگر ہمارے رفیق کو ان باتوں کے متعلق آپ کی بیان کردہ وضاحتوں کا علم ہو جاتا تو میرا خیال ہے کہ وہ کبھی اپنے مسلک پر قائم نہ رہے اس پر غفلت کا پردہ پڑا ہوا ہے اور اس میں بحث کرنے کی بھی طاقت نہیں ہے۔" امام شافعی مزید فرماتے ہیں: "اس گفتگو کے نتیجے میں سائل نے اپنے رفقاء کے مسلک سے رجوع کر لیا اور کہنے لگا کہ آپ کے مسلک کو اختیار کر کے اب میں اپنے آپ کو حق پر سمجھتا ہوں"

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے اس دوست نے یہ کارگزاری دکھا کر کوئی بڑا تیر نہیں مارا۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صاحب کون ہیں اور ان کا وہ رفیق کون ہے جس کے متعلق انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ہمارے رفیق کو ان فروق کا علم ہو جاتا تو وہ اپنے مسلک پر قائم نہ رہتا جہاں تک اس سائل کا تعلق ہے تو اس کے دل کی بے بصیرتی اس بات سے عیاں ہو گئی ہے کہ اس نے امام شافعی کے تمام دعوؤں کو بلا چون وچرا تسلیم کر لیا اور ان سے زیرِ بحث مسئلہ پر کسی دلیل تک کا مطالبہ نہیں کیا۔ عین ممکن ہے کہ یہ کوئی عامی شخص ہو جسے فقہ سے کوئی مس نہیں تھا۔

البتہ دو باتیں اس کے اندر ضرور موجود تھیں ایک جہالت اور کند ذہنی اس کا پتہ ہمیں امام شافعی کے ساتھ اس کی گفتگو کی روئیداد نیز ایسی باتوں کو تسلیم کر لینے کے ذریعے چلا جن کی تسلیم کا کوئی جواز نہیں تھا۔ علاوہ ازیں اسکی ذہنی سطح کا ہمیں اس سے بھی اندازہ لگ گیا کہ اس نے مسؤل یعنی امام شافعی سے ایسے بے معنی فروق بیان کرنے کا مطالبہ کیا جو علل اور مقالیات کے معنی میں کسی فرق کا موجب نہیں بنتے اور پھر ان سطحی باتوں سے متاثر ہو کر اپنے رفقاء کا مسلک ترک کر کے امام شافعی کا مسلک اختیار کر لیا۔

دوم عقل اور سمجھ کی کمی۔ وہ اس لیے کہ اسے یہ گمان پیدا ہو گیا کہ اگر اس کا رفیق یہ باتیں سن لیتا تو اپنے مسلک سے رجوع کر لیتا، اس طرح اس نے اپنے گمان کی بنیاد پر ان مسائل کے متعلق ایک غیر شخص کے بارے میں اپنا فیصلہ سنا دیا جن کی حقیقت کا اسے خود بھی علم نہیں تھا۔

دوسری طرف ایسے شخص کے ساتھ گفتگو کر کے اسے اپنے مسلک کا قائل بنا کر امام شافعی کی جانب

سے مسرت کا اظہار اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ مناظرہ کے اندر ان دونوں کی سطح تقریباً یکساں تھی ورنہ اگر امام شافعی کے نزدیک اس شخص کی حیثیت ایک مبتدی اور انجان کی ہوتی تو وہ اس مناظرے کی روئیداد اپنی کتاب میں ہرگز درج نہ کرتے۔

اگر ہمارے نوجوان اور مبتدی سطح کے رفقاء اس بحث میں حصہ لیتے تو ان پر بھی مذکورہ بالا مناظرے پیش کیئے گئے دلائل کا کھوکھلاپن اور سائل ومسئول کی سطحیت اور علمی کمزوری واضح ہو جاتی۔

امام شافعی نے ایک اور مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے سائل سے یہ کہا کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لے تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی علیحدگی کو تم عورت کی جانب سے شمار کرتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے عورت کی جانب سے قرار نہیں دیا۔" یہ سن کر اس نے کہا اور آپ کا مسلک یہ ہے کہ عورت اگر مرتد ہو جائے تو وہ شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔"

میں نے جواباً کہا: "میں تو اس بات کا بھی قائل ہوں کہ اگر عورت عدت کے دوران ارتداد سے رجوع کر کے دوبارہ داخلِ اسلام ہو جائے تو شوہر کے ساتھ اس کا نکاح باقی رہتا ہے کیا اس عورت کے بارے میں تمہارا ابھی یہی مسلک ہے جو اپنے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟" اس نے جواب میں کہا "نہیں"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے پہلے تو عورت کی طرف سے تحریم کے وقوع کے قول پر اپنے مدِ مقابل پر تنقید کر دی پھر بعد میں خود اسی طریقِ کار کے قائل ہو کر عدت میں رجوع کرنے کا معاملہ عورت کے حوالے کر دیا جس طرح ان کے مدِ مقابل نے تحریم کے وقوع کو اس کی جانب سے قرار دیا تھا۔

پھر فرمایا: "میں اس بات کا قائل ہوں کہ اگر عدت کی مدت گذر جانے کے بعد عورت ارتداد سے توبہ کر کے اسلام کی طرف رجوع کر لے تو شوہر کو اس سے دوبارہ نکاح کر لینے کا اختیار ہوگا کیا اس عورت کے متعلق تمہارا ابھی یہی مسلک ہے جو اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟" پھر فرمایا: "مرتد عورت تمام مسلمانوں پر حرام رہتی ہے جب تک وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کر لے لیکن اپنے شوہر کے بیٹے کو چوم لینے کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اپنے مدِ مقابل پر تنقید کر کے امام شافعی نے خود اپنے مسلک کی تردید کر دی اور پھر حسبِ سابق فروق کے بیان میں لگ گئے۔ میں نے ان کے ان تضادات کا اس غرض سے جائزہ پیش نہیں کیا کہ نظر وفکر سے مس رکھنے والے اصحاب کو ان کے متعلق کوئی شبہ ہے بلکہ میرا مقصد صرف اپنے اصحاب یعنی احناف سے اختلافِ رائے رکھنے والوں کے علمی مقام اور فکر ونظر کی سطح کو واضح کرنا تھا۔

ساس سے بدکاری پر کیا حکم ہوگا

اس مسئلے میں عثمان البتی کے مسلک کے متعلق جو یہ نقل کیا گیا ہے کہ نکاح سے قبل ہونے والی ساس سے بدکاری کے ارتکاب اور نکاح کے بعد اس کے ساتھ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کے درمیان فرق ہے۔ پہلی صورت میں زانیہ کی بیٹی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے گی اور دوسری صورت میں وہ بحالہ اس کی بیوی رہے گی۔ یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ جس فعل کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بنتا ہے۔ اس کے اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل یا نکاح کے بعد کی صورت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت کو جب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب قرار دے دیا گیا تو اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد کی رضاعت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

لواطت کی بنا پر ازدواجی رشتوں کا حکم

لواطت کے متعلق ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کی بنا پر مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام نہیں ہوتیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق اس عورت کے ساتھ ہوتا ہے جس سے درست طریقے پر عقدِ نکاح ہو گیا ہو اور اس عقد کی وجہ سے ملکِ بضع کا جواز پیدا ہو چکا ہو۔ چونکہ مرد کے اندر مباح طریقے سے اس عقد کا وجود نہیں ہوتا نیز ملکِ بضع کی بھی صورت پیدا نہیں ہوتی اس لیے تحریم کا حکم اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو شہوت کے تحت لمس کیا تو اس کے ساتھ ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس عورت کو شہوت کے تحت چھو لینا متفقہ طور پر وطی کے حکم میں ہے اور اس کے ساتھ تحریم کا حکم متعلق ہو جاتا ہے جب اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مرد کو شہوت کے تحت لمس کرنے کے نتیجے میں کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا تو اس کے علاوہ اس کے ساتھ فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

اس میں ہماری مذکورہ بات کی صحت پر دو طرح سے دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ مرد کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا چونکہ ایسا فعل ہے جس کا ہاتھ لگانے والا عقدِ نکاح کے واسطے سے مالک نہیں ہوتا اور اس کی بنا پر تحریم کے کسی حکم کا بھی تعلق نہیں ہوتا اس لیے فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ عقد

نکاح کے واسطے سے وہ اس فعل کے ارتکاب کا مالک نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا سب کے ہاں ہمبستری کے حکم میں ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اہلِ علم اس پر متفق ہیں کہ بیوی کو ہاتھ لگانا اس کی بیٹی کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے جس طرح اس کے ساتھ ہمبستری اس حکم کی موجب بن جاتی ہے اسی طرح ملک یمین کی بنا پر لونڈی کو لمس کرنا اس تحریم کا موجب ہوتا ہے جیسے ہمدردی واجب کر دیتی ہے۔

اسی طرح وطی بالزنا کی بنا پر تحریم کا باعث بننے والا شخص لمس کی بنا پر بھی تحریم کا سبب بن جاتا ہے۔ چونکہ مرد کو لمس کرنا موجبِ تحریم نہیں ہے اس لیے ضروری ہوگیا کہ اس کے فعلِ قبیح کا ارتکاب کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ یہ دونوں صورتیں عورت کے سلسلے میں یکساں حکم کی حامل ہیں۔

شہوت کے تحت لمس کسی وقت وطی کے حکم میں ہوگا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب ثوری، امام مالک، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا اس کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہمبستری کا حکم رکھتا ہے۔ اس لیے جو شخص وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب بن جائے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا سبب بن جائے گا اور جو وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب نہیں بنے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا باعث نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی اور لونڈی کو لمس کرنا جس کی اباحت ہے، ماں اور بیٹی کی تحریم کا موجب ہے۔ البتہ ابن شبرمہ سے ایک قول منسوب ہے کہ لمس کی بنا پر تحریم واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ اس ہمبستری کی بنا پر واجب ہوتی ہے جو حدِ زنا کی موجب بن سکتی ہو۔ یہ ایک شاذ قول ہے جس کے خلاف پہلے ہی اجماع کا انعقاد ہو چکا ہے۔

عورت سے نظر بازی موجب تحریم ہے یا نہیں

کسی عورت پر نظر ڈالنا موجبِ تحریم ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے عورت کی شرمگاہ کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لیا تو ایجابِ تحریم میں یہ لمس کی طرح ہوگا۔ شرمگاہ کے علاوہ جسم کے کسی اور حصے کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لینا موجب تحریم نہیں ہوگا۔

ثوری کا قول ہے کہ اگر اس نے جان بوجھ کر اس کی شرمگاہ پر نظر ڈالی تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائیں گی ثوری نے شہوت بھری نظروں کی شرط نہیں لگائی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے تلذذ اور حظ اٹھانے کی خاطر اپنی لونڈی کے بالوں یا اس کے سینے یا پنڈلی یا پرکشش حصوں پر نظر ڈالی تو اس پر اس لونڈی کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائیں گی۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نظر ڈالنا موجب تحریم نہیں ہے جب تک اس کے ساتھ لمس کا عمل بھی نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر بن عبدالحمید نے حجاج سے اور انہوں نے ابوھانی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نظر الی فرج امرأۃ حرمت علیہ امھا وبنتھا جس شخص نے کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر ڈالی اس پر اس کی ماں اور بیٹی حرام ہو گئیں۔)

حماد نے ابراہیم سے، انہوں نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ان کا قول ہے:" اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر کرم نہیں ڈالے گا جس نے کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہوں پر نظر ڈالی ہو۔

اوزاعی نے مکحول سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کی نظر اپنی لونڈی پر برہنہ حالت میں پڑ گئی، بعد میں آپ کے ایک بیٹے نے اپنے لیے آپ سے وہ لونڈی مانگ لی تو آپ نے جواب دیا کہ یہ لونڈی اب تمہارے لیے حلال نہیں رہی۔

المثنی نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے اپنی لونڈی کو برہنہ حالت میں دیکھ لیا اور اس کے دل میں اس سے ہمبستری کا ارادہ ہو گیا تو اب وہ لونڈی اس کے بیٹے کے لیے حلال نہیں رہی۔ شعبی سے مروی ہے کہ مسروق نے اپنے اہل خانہ کو لکھا کہ میری فلاں لونڈی کو فروخت کر دو کیونکہ میں نے اسے ہاتھ لگایا ہے اور نظر ڈالی ہے جس کی بنا پر اب یہ میرے ولد پر حرام ہو گئی ہے۔

حسن، قاسم بن محمد، مجاہد اور ابراہیم کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح نظر اور لمس کی بنا پر تحریم کے ایجاب کے متعلق سلف میں اتفاق رائے ہو گیا

تاہم ہمارے اصحاب نے ایجاب تحریم کو جسم کے باقی حصوں کی بجائے صرف شرمگاہ پر نظر ڈالنے کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اس کی وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے (من نظر الی فرج امرأۃ لم تحل لہ امھا ولا بنتھا، جس شخص نے کسی عورت

کی شرمگاہ پر نظر ڈال دی اس کے بیٹے نہ اس کی ماں حلال رہی اور نہ ہی اس کی بیٹی)۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شرمگاہ پر نظر ڈالنے کو ایجابِ تحریم کے ساتھ خاص کر دیا اور جسم کے باقی حصوں پر نظر ڈالنے کو نظر انداز کر دیا۔ اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی ہے۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ سلف سے کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو ان کی روایت کے خلاف جاتی ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم کے دوسرے حصوں کی بجائے صرف فرج پر نظر ڈالنا ایجابِ تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنا ایجابِ تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنے سے تحریم واقع نہیں ہوتی۔

مگر ہمارے اصحاب نے روایت اور سلف کے اتفاق کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا اور غیر فرج پر نظر ڈالنے کی صورت میں ایجابِ تحریم کا حکم نہیں لگایا خواہ غیر فرج پر یہ نظر ڈالنا شہوت کی بنا پر کیوں نہ ہو جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اصولی مسائل میں نظر کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص احرام یا روزے کی حالت میں نظر ڈال دے اور پھر اسے انزال بھی ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اگر لمس کی بنا پر انزال ہو جاتا تو اس صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جاتا اور احرام کی صورت میں اس پر دم یعنی جانور ذبح کرنا لازم ہو جاتا۔

اس سے آپ کو یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ لمس کے بغیر نظر کی بنا پر کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم نے یہ کہا تھا کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نظر کی بنا پر کسی چیز کی تحریم نہ ہو۔ لیکن ہمارے اصحاب نے شرمگاہ پر نظر کی صورت میں قیاس کو ہماری مذکورہ روایت کی بنا پر ترک کر دیا۔

ابن شبرمہ کے مسلک کے حق میں قول باری (فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ، اگر تمہارا ان کے ساتھ تعلق زن و شو قائم نہیں ہوا ہو تو پھر تم پر کوئی گناہ نہیں) کے ظاہر سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ لمس چونکہ دخول یعنی زن و شو نہیں ہے اس لیے اس کی بنا پر تحریم کا ایجاب لازم نہیں آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں دخول یا دخول کے قائم مقام ہونے والی بات مراد ہو جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا، اگر اس نے اسے طلاق دے دی تو ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لینے میں ان پر کوئی گناہ نہیں) یہاں طلاق

کا ذکر ہو الیکن اس کے معنی ہیں طلاق یا اس کے قائم مقام ہونے والی کوئی بات۔
اس صورت میں اس کی دلالت ہمارے ذکر کردہ قول سلف اور ان کے اس اتفاق رائے پر ہوگی
کہ لمس موجب تحریم ہے۔ اہل علم کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ کسی عورت کے
ساتھ عقد نکاح شوہر کے بیٹے پر اس عورت کی تحریم کا موجب ہے۔ حسن، محمد بن سیرین، ابراہیم،
عطاء بن ابی رباح اور سعید بن المسیب۔ سے یہ قول مروی ہے۔

زمانہ جاہلیت میں کیئے گئے برے عمل پر مواخذہ ہے یا نہیں

قول باری ہے (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، مگر جو ہو چکا سو ہو چکا) عطاء سے اس کی تفسیر میں مروی ہے
کہ "زمانہ جاہلیت میں جو ہو چکا سو ہو چکا"
ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس قول میں یہ احتمال ہے کہ عطاء کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں
جو کچھ ہو چکا اس کے بارے میں تم سے مواخذہ نہیں ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے جو کچھ ہو چکا اس
پر تمہیں برقرار رکھا جائے گا
بعض حضرات نے عطاء کے مذکورہ بالا قول کا یہی مطلب لیا ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے اس
لیے کہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے اس نکاح
کو برقرار رکھا ہو جو اس نے اپنے باپ کی بیوی سے کیا ہو خواہ یہ زمانہ جاہلیت میں کیوں نہ ہوا ہو۔
حضرت براء بن عازب نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہؓ بن نیار کو ایک
شخص کی طرف روانہ کیا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی سے شب باشی کی تھی اور بعض روایات میں یہ
الفاظ ہیں کہ اس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لیا تھا۔
آپ نے ابو بردہؓ کو اسے قتل کر کے اس کا مال و اسباب ضبط کرنے کا حکم دیا تھا۔ زمانہ جاہلیت
میں باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لینا عام تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو جاہلیت کے اس
نکاح پر برقرار رکھتے تو یہ بات عام ہو جاتی اور بکثرت روایت ہوتی۔
لیکن آپ سے جب اس قسم کی کوئی بات منقول نہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری
(اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) سے مراد یہ کہ تم سے اس بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا یہ اس لیے ہے کہ ان
کے طرز عمل کی مخالفت میں شرع کے ورود سے قبل تک انہیں ان کے سابقہ طریقوں پر برقرار رہنے
دیا گیا تھا۔ اب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ان سے ان معاملات میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جنہیں ترک

کر دینے کے متعلق ان کے سامنے کوئی سماعی دلیل قائم نہ ہوگئی ہو اس لیے قول باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) میں اس مقام پر اس کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں جو ہم نے بیان کر دیے ہیں۔

دو بہنوں کو بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے ذکر کے ساتھ اس قول (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کے ذکر کے اندر ایک اور احتمال ہے جو ہمارے مذکورہ احتمال کے علاوہ ہے اس کا تذکرہ ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر کریں گے۔

یہاں قول باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) استثناء منقطع کی صورت میں ہے جس طرح کہ کوئی یہ کہے "لا تلق فلانا الا ما لقیت" (فلاں شخص سے مت ملو، البتہ اس سے پہلے جو مل چکے سو مل چکے) یعنی پہلے جو ملاقاتیں ہو چکی ہیں ان کی وجہ سے تم پر کوئی ملامت نہیں۔

قول باری ہے (اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً، یہ بڑی بے حیائی کی بات تھی) "انه" کی ضمیر سے نکاح کی طرف اشارہ ہے۔ تاہم اس میں دو اقوال ہیں ایک تو یہ کہ نہی آجانے کے بعد اس قسم کا نکاح بے حیائی ہے یعنی "یہ بے حیائی ہے"۔ اس صورت میں لفظ "کان" کے کوئی معنی نہیں ہوں گے عربوں کے کلام میں یہ بات موجود ہے۔ شاعر کا قول ہے

؎ فانک لو رأیت دیار قوم وجیران لنا کانوا کرام

اگر تو ہمارے لوگوں اور ہمارے معزز پڑوسیوں کے دیار کو دیکھ لیتا۔ یہاں لفظ "کان" کو بھرتی کے طور پر داخل کیا گیا ہے اس کے کوئی معنی نہیں اور نہ ہی یہ کسی شمار میں ہے اس لیے کہ شعر کا قافیہ مجرور ہے اور "کان" کے عمل کی صورت میں یہ مجرور نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی طرح قول باری ہے (وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا) جس کے معنی ہیں "اللہ علیم و حکیم ہے"۔

زیر بحث آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے جو نکاح ہوئے تھے وہ بے حیائی پر مبنی تھے اب تم ایسا نہ کرو یہ بات اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ اس قسم کے نکاح کی تحریم کے متعلق ان کے سامنے سماعی دلیل قائم ہو چکی۔ اس قول کے قائلین نے قول باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ ایک شخص زمانہ جاہلیت کی اس قباحت سے اس طرح محفوظ رہ سکتا ہے کہ وہ اس سے کنارہ کشی اختیار کر لے اور ساتھ ساتھ توبہ بھی کر لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسے اس معنی پر محمول کرنا بہتر ہے کہ نزول نہی کے بعد ایسی حرکت کرنا بے حیائی ہے۔ کیونکہ لامحالہ سب کے نزدیک یہی معنی مراد ہیں اور ابھی تک کوئی ایسی دلیل ہاتھ نہیں آئی ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے گذشتہ پیغمبروں کے واسطے سے اس کی تحریم کی سماعی حجت ان کے لیے

قائم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے وہ اب اس حرکت پر مستحق ملامت قرار دیئے گئے ہیں۔
اس پر قولِ باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) بھی دلالت کر رہا ہے۔ اور اس کا ظاہر اس بات کا متقضی ہے کہ پہلے جو کچھ ہو چکا اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہے۔
اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر کے اس سے ہمبستری کر لی تو اس کی یہ ہمبستری زنا ہو گی جو حد کی موجب بن جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کو فاحشہ کا نام دیا ہے اور زنا کو بھی فاحشہ کے نام سے پکارا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِيْلًا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاحشہ ایک مشترک معانی رکھنے والا لفظ ہے جو بہت سی ممنوعات پر محمول ہوتا ہے، مثلاً قولِ باری ہے (اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ) کے متعلق مروی ہے کہ عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکل کر جانا بھی فاحشہ ہے۔

بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی کرے یہ بھی فاحشہ ہے

ایک روایت میں ہے کہ شوہر کے گھر میں فاحشہ کا مطلب یہ ہے کہ بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی پر اتر آئے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ اس طرح لفظ فاحشہ ایک ایسا اسم ہے جو ممنوعات کے ارتکاب کی بہت سی صورتوں کو شامل ہے اور زنا کے ساتھ اس طرح خاص نہیں ہے کہ جب اس کا اطلاق ہو تو اس سے زنا ہی مراد لی جائے
عقد فاسد کی بنا پر ہونے والی ہمبستری کو زنا کا نام نہیں دیا جاتا اس لیے کہ تمام مجوسی اور مشرکین جو اسلام کی رو سے فاسد شادی بیاہوں کے نتیجے میں پیدا ہوئے تھے انہیں اولادِ زنا نہیں کہا جاتا۔
زنا اس ہمبستری کا نام ہے جو نکاح یا ملک یمین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے مشابہ صورت کے تحت نہ کی جائے اس لیے جب یہ ہمبستری کسی عقد کے تحت کی جائے گی تو اسے زنا کا نام نہیں دیں گے خواہ یہ عقد صحیح ہو یا فاسد۔
قولِ باری ہے۔ (وَمَقْتًا وَّسَآءَ سَبِيْلًا ، اور ناپسند فعل اور برا چلن ہے) یعنی یہ اللہ کے نزدیک بھی مبغوض یعنی ناپسندیدہ ہے اور مسلمانوں کے نزدیک بھی۔ اس میں اس فعل کی تحریم کی تاکید، اس کی تقبیح اور اس کے مرتکب کی مذمت ہے اور یہ بیان ہے کہ یہ بہت ہی برا راستہ ہے کیونکہ یہ سیدھا جہنم کی طرف جاتا ہے۔ اور اسے اختیار کرنے والے کو جہنم تک پہنچا دیتا ہے۔

سات نسبی اور سات سسرالی رشتے حرام ہیں

قولِ باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ، تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کردی گئی ہیں) تا آخر آیت۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن الفضل بن سلمہ نے، انہیں سنید بن داؤد نے، انہیں وکیع نے، انہیں علی بن صالح نے سماک سے، انہوں نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قولِ باری (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ، تا قولِ باری وَبَنَاتُ الْأُخْتِ، اور بہن کی بیٹیاں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے سات نسبی رشتے اور مصاہرت کی بنا پر حاصل ہونے والے سات سسرالی رشتے حرام کر دیئے ہیں۔

پھر فرمایا (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ، اللہ تعالیٰ کا قانون ہے جس کی پابندی تم پر فرض کر دی گئی ہے اور ان کے ماسوا جتنی عورتیں ہیں انہیں تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے یعنی ان محرمات کے ماسوا۔

پھر فرمایا (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری رضاعی بہنیں) تا قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، اور وہ عورتیں جو دوسروں کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) یعنی جنگ میں گرفتار شدہ عورتیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ) میں ان تمام خواتین کے لیے عموم ہے جو حقیقت کے لحاظ سے اس اسم کے تحت آتی ہوں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نانیاں خواہ واسطوں کے لحاظ سے کتنی دور کیوں نہ ہوں حرام ہیں۔

آیت میں ان کا ذکر نہیں ہے اور صرف ماؤں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امہات کا لفظ ان سب کو شامل ہے جس طرح آباء کا لفظ دادوں کو شامل ہے خواہ واسطوں کے لحاظ سے وہ کتنی دور کیوں نہ ہوں۔

قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ) سے خود یہ بات سمجھ میں آتی تھی کہ دادوں کے عقد میں آنے والی خواتین حرام ہیں اگرچہ جد کے لیے خاص اسم ہے جس میں باپ شامل نہیں ہوتا لیکن ایک اسم عام یعنی ابوت (نسبت پدری) ان سب کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے۔

اس طرح قولِ باری (وَبَنَاتُكُمْ) بیٹوں کے علاوہ اولاد کی بیٹیوں یعنی پوتیوں اور نواسیوں

کو بھی شامل ہے خواہ واسطوں کے لحاظ سے وہ کس قدر نیچے کیوں نہ ہوں اس لیے کہ بنات کا اسم انہیں شامل ہے جس طرح آباء کا اسم اجداد کو شامل ہے۔ قول باری ہے (وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ۔ اور تمہاری بہنیں، تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں) بھتیجیوں اور بھانجیوں کا الگ سے ذکر کیا اس لیے کہ بھائی اور بہن کا اسم ان کو شامل نہیں تھا جس طرح بنات کا اسم اولاد کی بنات کو شامل تھا۔

نسب کی جہت سے یہ وہ سات خواتین ہیں جو نص قرانی کی بنیاد پر محرمات قرار دی گئیں۔ پھر فرمایا (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔

اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا ہو ورنہ اگر (صرف نکاح ہوا ہو اور) تعلق زن وشو نہ ہوا ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی مواخذہ نہیں اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری صلب سے ہوں اور یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرو مگر جو پہلے ہو چکا سو ہو چکا)۔

اس سے پہلے فرمایا (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو) یہ سات عورتیں ہو گئیں جو سسرالی رشتے کی جہت سے محرمات قرار دی گئیں۔ قول باری (وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ) سے یہ بات خود سمجھ میں آگئی کہ ان میں وہ عورتیں بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی جس طرح قول باری (أُمَّهَاتُكُمْ) وہ عورتیں بھی ان میں شامل سمجھی گئیں جو ان سے اونچے طبقوں میں ہوں گی۔

یہی بات قول باری (بَنَاتُكُمْ) سے بھی سمجھ میں آگئی کہ ان میں وہ خواتین بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی۔ نیز قول باری (وَعَمَّاتُكُمْ) سے باپ اور ماں کی پھوپھیوں کی تحریم بھی سمجھ آ گئی اسی طرح قول باری (وَخَالَاتُكُمْ) سے باپ اور ماں کی خالاؤں کی تحریم معلوم ہو گئی جس طرح باپ کی امہات یعنی دادی، پڑدادی اوپر تک کی تحریم کا حکم معلوم ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو تحریم کے حکم کے ساتھ خاص کر دیا، ان کی اولاد کو اس میں شامل نہیں کیا۔ پھوپھی اور خالہ کی بیٹیوں سے نکاح کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول باری ہے (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ) یہ بات تو واضح ہے کہ امومت (مادری نسبت) اور اخوت (خواہری نسبت) کی علامت کا استحقاق رضاعت کی بنا پر ہوا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اس علامت اور نشان کو رضاعت کے فعل کے ساتھ ملحق کر دیا تو یہ نشان رضاعت کے وجود کے ساتھ امومت اور اخوت کے اسم کا مقتضی ہو گیا یہ چیز قلیل مقدار میں بھی رضاعت کی بنا پر تحریم کی مقتضی ہے کیونکہ اس صورت پر بھی رضاعت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ) قائل کے اس قول کی طرح ہے۔ "وامھاتکم اللاتی اعطینکم، وامھاتکم اللاتی کسونکم" (تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں عطیے دیئے یا لباس پہنایا) اس صورت میں ہمیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اس صفت کی بنا پر ماں قرار پائی ہے تاکہ اس بنیاد پر رضاعت کا ثبوت مہیا کیا جا سکے اس لیے کہ اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ "جن عورتوں نے تمہیں دودھ پلایا وہ تمہاری مائیں ہیں"؛ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ خود رضاعت کے فعل نے دودھ پلانے والی عورت کو ماں ہونے کا نشان دلوایا ہے اس لیے جب رضاعت کے وجود کی بنا پر اس اسم کا استحقاق پیدا ہوا تو اس کے ساتھ حکم کا تعلق بھی ہو گیا۔

شریعت اور لغت دونوں کے لحاظ سے رضاعت کا اسم قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ دودھ پلانے والی عورت رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی ماں کا درجہ حاصل کر لے۔ کیونکہ قول باری ہے (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ)۔

معترض نے قائل کے قول کی جو مثال دی ہے اس کی حیثیت یہ نہیں ہے کیونکہ لباس مہیا کرنے کے وجود کے ساتھ امومت کے اسم کا کوئی تعلق نہیں ہے جس طرح اس کا رضاعت کے ساتھ تعلق ہے۔ اس بنا پر ہمیں اسم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے فعل کے حصول کی ضرورت پیش آئی۔

اسی طرح قول باری (وَاَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ) کی کیفیت ہے کہ اس کا ظاہر رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی دودھ شریک بچی کے رضاعی بہن بن جانے کا متقاضی ہے۔ کیونکہ اخوت کے اسم کا حصول رضاعت ہی کی بنا پر ہوا ہے کسی اور چیز کی بنیاد پر نہیں۔ یہی خطاب باری کا مفہوم اور قول باری

کا مقتضی ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جسے عبدالوہاب بن عطار نے ابوالربیع سے، اور انہوں نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ سے آکر کہنے لگا کہ عبداللہ بن زبیرؓ یہ کہتے ہیں ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے میں کوئی حرج نہیں یعنی اس سے تحریم واقع نہیں ہوتی یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "اللہ کا فیصلہ حضرت ابن الزبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اللہ نے فرما دیا (وَاَخَوٰتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَۃِ)" اس طرح حضرت ابن عمرؓ نے آیت کے ظاہر لفظ سے قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کا مفہوم اخذ کر لیا۔

سلف نیز ان کے بعد آنے والے اہل علم کے مابین قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن، سعید بن المسیب، طاؤس، ابراہیم نخعی، زہری اور شعبی سے مروی ہے کہ دو سالوں کے اندر قلیل وکثیر رضاعت سے تحریم واقع ہو جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کا یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا کہنا ہے کہ مسلمان اس پر متفق ہیں کہ قلیل وکثیر رضاعت پنگھوڑے میں تحریم کی موجب ہو جاتی ہے۔ جبکہ مقدار اتنی ہو جس سے روزہ دار کا روزہ کھل جائے۔ حضرت ابن الزبیرؓ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ایک یا دو دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک متفرق اوقات میں پانچ مرتبہ رضاعت نہ ہو اس وقت تک تحریم واقع نہیں ہوتی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سورۂ بقرہ میں رضاعت کی مدت اور اس کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے پر گفتگو کی ہے۔ قلیل مقدار میں رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم پر آیت کی دلالت کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ہم یہاں یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ تحریم کی موجب رضاعت کی تحدید کتاب اللہ یا سنت متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعے سے کرے کیونکہ یہی دونوں چیزیں صحیح علم کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

ہمارے نزدیک قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کی موجب آیت کے حکم کی اخبار آحاد کے ذریعے

تخصیص قابلِ قبول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک محکم آیت ہے۔ اس کے معنی میں کوئی خفاء نہیں اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح ہے نیز اس کی تخصیص کے عدم ثبوت پر بھی اتفاق ہے۔ اس لیے جو آیت ان صفات کی حامل ہو اس کے حکم کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے درست نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر وہ روایت دلالت کر رہی ہے جس کے راوی مسروق ہیں۔ جنہوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما الرضاعة من المجاعة۔ رضاعت وہ ہے جو بھوک کی بنا پر ہوتی ہے) اس ارشاد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قلیل وکثیر رضاعت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے آپ کے اس ارشاد کو دونوں صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کی صورت میں بکثرت روایت ہوئی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، رضاعت کی بنا پر وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی بنا پر ہوتے ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ نیز اہلِ علم نے اسے قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رضاعت کے سبب وہ رشتے حرام قرار دے دیئے جو نسب کے سبب حرام ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ اگر ایک جہت سے نسب کا ثبوت ہو جائے تو یہ موجب تحریم ہو جاتا ہے خواہ دوسری جہت سے اس کا ثبوت نہ بھی ہو۔

تو اب یہ ضروری ہو گیا کہ رضاعت کا بھی یہی حکم ہو اور ایک دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب بن جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ تحریم کے حکم کو متعلق کرتے ہوئے ان دونوں کو یکساں مقام پر رکھا ہے۔

امام شافعی نے پانچ دفعہ متفرق طور پر رضاعت کو تحریم کا سبب قرار دینے میں اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت ام الفضلؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحرم المصة ولا المصتان، ایک یا دو دفعہ دودھ چوسنے سے تحریم نہیں ہوتی)

نیز ان کا حضرت عائشہؓ کے اس قول سے بھی استدلال ہے کہ قرآن مجید میں رضاعت کی بنا پر تحریم کے سلسلے میں پہلے دس متعین مرتبہ دودھ پینے کا حکم نازل ہوا تھا پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ

متعین دفعہ کا حکم باقی رہ گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے وقت قرآن کی آیتوں میں اس کی تلاوت ہوتی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات کو ظاہر قول باری (وَ اُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَ اَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ) کے عموم میں رکاوٹ کا ذریعہ بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ایسا ظاہر قرآن جس کا خصوص ثابت نہ ہوا ہو اور اس کے معانی واضح اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح اور بیّن ہو، اخبار آحاد کے ذریعے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے یہ تو ایک وجہ ہوئی جس کی بنا پر خبر واحد کے ذریعے اس کے عموم میں رکاوٹ پیدا کرنے کا اقدام غلط ہو گیا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے، ہمیں ابوالحسن کرخی نے روایت بیان کی ہے، انہیں الحضرمی نے، انہیں عبداللہ بن سعید نے، انہیں ابوخالد نے حجاج سے، انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ رضاعت کے متعلق گفتگو کے سلسلے میں (طاؤس) نے عرض کیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہوتی۔

یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "ایک یا دو مرتبہ کی رضاعت کی بات پہلے تھی اب تو ایک دفعہ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔" محمد بن شجاع نے ایک روایت بیان کی ہے جسے انہیں اسحاق بن سلیمان نے حنظلہ سے اور انہوں نے طاؤس سے نقل کیا کہ پہلے دس مرتبہ رضاعت کی شرط تھی پھر یہ کہہ دیا گیا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی تحریم کی موجب ہے۔"

درج بالا دونوں روایتوں سے یہ بات سامنے آئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس نے رضاعت کی تعداد کے متعلق روایت کی تصدیق کی اور یہ بتایا کہ یہ تعداد اب ایک دفعہ کی رضاعت کی بنا پر تحریم کے حکم کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ تحدید کی شرط بالغ کو دودھ پلانے کے سلسلے میں تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالغ کو دودھ پلانے کی روایت بھی موجود ہے۔ اگرچہ فقہاء امصار کے نزدیک یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ رضاعت میں تحدید کا تعلق بالغ کو دودھ پلانے کے حکم سے ہو۔

پھر جب یہ حکم منسوخ ہو گیا تو تحدید بھی ختم ہو گئی کیونکہ تحدید اس حکم میں شرط تھی۔

ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو امام شافعی پر تین دفعہ رضاعت کی وجہ سے تحریم کا ایجاب

لازم آتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان، کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اس مخصوص صورت میں بیان کردہ تعداد سے زائد پر ایجاب تحریم کا حکم عائد ہو جائے۔

رہ گئی حضرت عائشہ کی روایت تو اس کے اندازِ بیان سے اس کی صحت کا اعتقاد جائز نظر نہیں آتا اس لیے کہ ان کے قول کے مطابق رضاعت کی جو تعداد قرآن میں نازل ہوئی تھی وہ دس تھی پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ رہ گئی اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو اس تعداد کی قرآن کی آیتوں میں تلاوت ہوتی تھی۔

حالانکہ کوئی بھی مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کی کسی آیت کے نسخ کے جواز کا قائل نہیں اگر قرآن میں پانچ کی تعداد والی آیت موجود ہوتی اور حکم کا ثبوت ہوتا تو اس آیت کی بھی تلاوت کی جاتی۔ اب جبکہ اس کی تلاوت بھی موجود نہیں اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی قرآنی آیت کے نسخ کا جواز بھی نہیں تو اس روایت کے متعلق دو میں سے ایک بات ضرور کہی جا سکتی ہے۔

یا تو یہ روایت اصل کے لحاظ سے مدخول ہے جس کے حکم کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا یہ کہ اگر اس کا حکم ثابت بھی تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی یہ منسوخ ہو چکا تھا اور ایسے حکم پر عمل ساقط ہو جاتا ہے۔

اس میں یہ گنجائش بھی ہے کہ اس میں دراصل بالغ کے رضاعت کی تحدید کی گئی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں صرف حضرت عائشہؓ ہی بالغ کی رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم کی قائل تھیں۔ ہمارے ہاں نیز امام شافعی کے ہاں بھی بالغ کی رضاعت کے حکم کا نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ اس لیے حضرت عائشہؓ کی روایت میں مذکور تحدید کا حکم ساقط ہو گیا۔

اس کے باوجود بھی یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ خبر واحد ہونے کی حیثیت سے اسے ظاہر قرآن کے عموم کی سد راہ نہیں بنایا جا سکتا جبکہ اس کے مفہوم میں عدم امکان اور احتمال کا پہلو بھی موجود ہے جس کی طرف ہم سابقہ سطور میں اشارہ کر آئے ہیں۔

تحدید کے اعتبار کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہمیشہ کی تحریم کی موجب ہے اس لیے یہ اس ہمبستری کی مشابہ ہو گئی جو موطوءہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کی موجب ہے نیز اس عقد کی بھی جو مثلاً بیٹوں کی بیویوں اور باپ کی منکوحات کی تحریم کی موجب ہے۔

جب تحریم کے حکم کے لزوم کے لحاظ سے اس ہمبستری اور عقد کی قلیل صورت اس کی کثیر صورت کی طرح ہے تو اس سے یہ بات لازم ہو گئی کہ رضاعت کی کثیر اور قلیل مقدار کی بنا پر تحریم کا بھی یہی حکم ہو۔

لبن فحل کے حکم کے متعلق بھی اہل علم میں اختلاف رائے ہے لبن فحل کی یہ صورت ہے۔ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور پھر عورت کے بطن سے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کے دودھ بھی اتر آتا ہے، عورت اپنا یہ دودھ کسی اور بچے کو بھی پلا دیتی ہے۔

جو حضرات لبن فحل کی تحریم کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس شخص کی اولاد پر اس بچے کی تحریم کا حکم عائد کرتے ہیں خواہ اس کی یہ اولاد کسی اور بیوی سے کیوں نہ ہو۔ اس کے برعکس جو حضرات لبن فحل کی تحریم کا اعتبار نہیں کرتے ان کے نزدیک اس شخص کی کسی بیوی سے پیدا ہونے والی اولاد پر یہ بچہ حرام نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ پہلے مسلک کے قائل تھے۔

زہری نے عمرو بن الشرید کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ جب آپ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا جس کی دو بیویاں تھیں ایک نے ایک لڑکے کو دودھ پلایا تھا اور دوسری نے ایک لڑکی کو، آیا اس لڑکی کے ساتھ اس لڑکے کا نکاح ہو سکتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا: "نہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں عورتوں کو جاگ تو ایک ہی مرد کا لگا ہے۔"

قاسم، سالم، عطاء اور طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ خفاف نے سعید سے اور انہوں نے ابن سیرین سے اس کے متعلق نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اسے ناپسند کیا ہے اور کچھ لوگوں کو اس میں کوئی حرج کی بات نظر نہیں آئی، تاہم ناپسند کرنے والے حضرات دوسروں کے مقابلے میں زیادہ فقاہت کے مالک تھے۔

عباد بن منصور نے ذکر کیا ہے کہ میں نے قاسم بن محمد سے پوچھا کہ میرے والد کی بیوی نے ایک بچی کو میرے بھائی بہن کے ساتھ وہ دودھ پلایا تھا جو میرے والد کے واسطے سے اس کے پستانوں میں اتر آیا تھا، آیا اس بچی سے میرا نکاح حلال ہو گا؟ انہوں نے جواب میں کہا: "نہیں" "تمہارا باپ اس بچی کا بھی باپ ہے۔" میں نے یہی مسئلہ پھر طاؤس اور حسن سے بھی پوچھا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا۔ مجاہد نے اس مسئلے کے متعلق فرمایا۔

"اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس لیے اس کے بارے میں میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔" میں نے

محمد بن سیرین سے جب یہی بات پوچھی تو انہوں نے بھی مجاہد کی طرح جواب دیا۔ میں نے جب یوسف بن ماھک سے یہ سوال کیا تو انہوں نے ابو قیس کی حدیث کا ذکر کیا۔ امام ابو حنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، اوزعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ لبن فحل موجب تحریم ہے۔

سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن، عطاء بن یسار اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ لبن فحل مردوں کی جانب سے کسی تحریم کا موجب نہیں ہوتا۔ حضرت رافع بن خدیج رضؓ سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

رضاعی چچا سے پردہ نہیں

پہلے مسلک کی صحت کی دلیل زہری اور ہشام بن عروہ کی وہ روایت ہے جو انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے نقل کی ہے کہ ابو قعیس کا بھائی افلح جو حضرت عائشہ رضؓ کا رضاعی چچا لگتا تھا، پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد حضرت عائشہ رضؓ کے پاس آیا اور اندر آنے کی اجازت طلب کی، حضرت عائشہ رضؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اسے اجازت دینے سے انکار کر دیا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ کو یہ بات بتائی۔ آپ نے سن کر فرمایا: "وہ بے شک اندر آ جائے آخر وہ تمہارا چچا ہے۔" میں نے عرض کیا: "مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا، مرد نے نہیں" آپ نے یہ سن کر فرمایا: "بھلی مانس، اسے اندر آ جانے دو، وہ تمہارا چچا ہے۔" ابو قعیس اس عورت کا شوہر تھا جس نے حضرت عائشہ رضؓ کو دودھ پلایا تھا۔

عقلی طور پر بھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ چھاتی میں دودھ اتر آنے کا سبب مرد اور عورت کا جنسی ملاپ ہے۔ اس لیے کہ حمل کے استقرار میں دونوں کی شرکت ہوتی ہے۔ تو جس طرح بچے کی پیدائش کے معاملے میں دونوں شریک ہوتے ہیں اسی طرح رضاعت میں بھی دونوں کو شریک قرار دینا ضروری ہے اگرچہ اس سلسلے میں دونوں کا کردار مختلف ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام مالک نے عبد الرحمٰن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے یہ روایت کی ہے کہ جن بچوں کو آپ کی بہنوں اور آپ کی بھتیجیوں نے دودھ پلایا تھا ان سے آپ پردہ نہیں کرتی تھیں البتہ ان لوگوں سے پردہ کرتی تھیں جو آپ کے بھائیوں کی بیویوں کا دودھ پی چکے تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لبن فحل کے متعلق

وارد روایت کے خلاف نہیں جاتی اس لیے کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اپنی مرضی تھی کہ اپنے محارم میں سے جس سے چاہیں پردہ کر لیں اور جسے چاہیں اندر آنے کی اجازت دے دیں یعنی پردہ نہ کریں۔

عقلی طور پر بھی اس پر اس پہلو سے دلالت ہو رہی ہے کہ بیٹی دادا پر حرام ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کے وجود میں دادا کے نطفے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ دادا تو اس کے باپ کے وجود کا سبب بنا تھا اور اس کے باپ کی پیدائش دادا کے نطفے سے ہوئی تھی۔ اسی طرح جب ایک شخص عورت کے دودھ اترنے کا سبب بن جائے تو اس کے ساتھ تحریم کے حکم کا متعلق ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ دودھ مرد کے نہیں اترا تھا مرد تو صرف اس کا سبب بنا تھا جس طرح ماں کی طرف سے تحریم کا حکم اس کے ساتھ لازم ہو جاتا ہے۔

رضاعت کے سلسلے میں قرآن کے اندر صرف رضاعی ماؤں اور بہنوں کا منصوص طریقے پر ذکر ہوا ہے۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت یعنی نقل مستفیض کے ذریعے جو موجب علم ہے یہ بات ثابت ہے کہ نسب کی بنیاد پر جو رشتے حرام ہو جاتے ہیں وہ رشتے رضاعت کی بنیاد پر بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس حدیث پر عمل کے متعلق فقہاء کے درمیان اتفاق رائے بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

بیویوں کی مائیں اور گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں

قول باری ہے (وَاُمَّهَاتُ نِسَآئِکُمْ وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمُ اللَّاتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ۔ اور تمھاری بیویوں کی مائیں اور تمھاری بیویوں کی لڑکیاں جنھوں نے تمھاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا ہو۔)

امت میں اس بارے اختلاف نہیں ہے کہ ربائب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں) کی ماں سے صرف عقد کی بنا پر تحریم نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے اگلا مرحلہ یعنی تعلق زن وشو مکمل نہ ہو جائے یا مرد کی طرف سے شہوت کے تحت لمس یا نظر کا عمل رونما نہ ہو جائے جو موجب تحریم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نص تنزیل یعنی قول باری (فَاِنْ لَّمْ تَکُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ ۔ اگر تمھارا ان کے ساتھ تعلق زن وشو نہ ہوا ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی گناہ نہیں) میں یہ بات مذکور ہے

بیویوں کی ماؤں کے متعلق اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے خلاس سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے اس شخص کے متعلق یہ فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو تعلق زن وشو قائم ہونے سے پہلے ہی طلاق دے دی تھی کہ وہ مطلقہ کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس نے اس کی ماں سے نکاح کر کے دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے ان دونوں کا معاملہ یکساں ہے۔

لیکن فن روایت کے ماہرین کے نزدیک حضرت علیؓ سے خلاس کی روایتیں ضعیف شمار ہوتی ہیں۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد اور حضرت عبداللہ بن

الزبیرؓ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔
ایک روایت ابن جریج نے ابوبکر بن حفص سے نقل کی ہے، انہوں نے عمرو بن مسلم بن عویمر بن الاجدع سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ بیوی کی ماں صرف دخول یعنی ہمبستری کی صورت میں شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔
دوسری روایت عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ ہی ساس داماد پر حرام ہو جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمران بن حصینؓ، مسروق، عطاء، حسن اور عکرمہ کا قول ہے کہ عقد کے ساتھ ہی تحریم ہو جاتی ہے خواہ تعلق زن و شو ہو یا نہ ہو۔
ابو اسامہ نے سفیان سے، انہوں نے ابوفروہ سے، انہوں نے ابوعمرو شیبانی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبداللہؓ نے ایک عورت کے متعلق جسے ایک شخص نے نکاح کے بعد ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تھی یا عورت کی وفات ہو گئی تھی یہ فتویٰ دیا تھا کہ اگر شوہر اس کی ماں سے نکاح کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن جب حضرت ابن مسعودؓ مدینہ منورہ واپس آگئے تو اپنے قول سے رجوع کر کے لوگوں کو اس سے رک جانے کا فتویٰ دیا اس وقت تک اس عورت کے بطن سے کئی بچے پیدا ہو چکے تھے۔
ابراہیم نے قاضی شریح سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ بیویوں کی ماؤں سے نکاح کے مسئلے میں پہلے حضرت علیؓ کے مسلک کے قائل تھے اور اسی کے مطابق فتوے دیتے تھے پھر حج کے دوران دیگر صحابہ سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں اور اس مسئلے پر تبادلۂ خیال ہوا صحابہ کرام نے اس نکاح پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔
جب حضرت ابن مسعودؓ واپس ہوئے تو آپ نے جن لوگوں کو اس قسم کے نکاح کے جواز کا فتویٰ دیا تھا انہیں اس سے روک دیا۔ یہ لوگ بنو فزارہ کے مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سے آپ نے یہ فرمایا کہ میں نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلے پر گفتگو کی تھی۔ ان سب نے اسے ناپسند کیا تھا۔
قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے ایک شخص کے متعلق فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کا ارادہ ظاہر کیا تھا اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس کی بیوی مر گئی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح نہیں کر سکتا۔

تاہم اصحاب حدیث سعید بن المسیب سے قتادہ کی اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سعید بن المسیب سے قتادہ کی اکثر روایتوں میں درمیان سے راوی غائب ہوتے ہیں نیز سعید سے قتادہ کی روایتیں ان کے اکثر ثقہ شاگردوں کی روایتوں کی مخالف ہوتی ہیں۔

۶۔ عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے کہ مجھے سعید بن المسیب سے امام مالک کی روایتیں ان سے قتادہ کی روایتوں کی بہ نسبت زیادہ پسند ہیں۔ یحییٰ بن سعید انصاری نے حضرت زید بن ثابتؓ سے قتادہ کی روایت کے برعکس روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یحییٰ کی روایت اگرچہ مرسل ہوتی ہے۔ لیکن سعید سے قتادہ کی روایت کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا امور کا تعلق اصحاب حدیث کے طریق کار سے ہے۔ فقہاء کے نزدیک روایات کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں اس طریق کار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ ہم نے یہاں ان امور کا ذکر صرف اس مقصد کے تحت کیا ہے کہ اس کے ذریعے اصحاب حدیث کا طریق کار واضح ہو جائے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ یہ طریق کار قابلِ اعتبار سمجھا گیا ہے اور اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے تحریم کے سلسلے میں طلاق اور موت کی صورتوں کے درمیان فرق کیا ہے۔ یہ شاید اس لیے کہ ہمبستری سے قبل طلاق کی صورت میں دخول یعنی ہمبستری سے متعلقہ احکام میں سے کوئی حکم بھی لازم نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں مرد پر نصف مہر واجب ہوتا ہے اور عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ لیکن جہاں تک موت کا تعلق ہے۔ وہ مہر کے استحقاق اور وجوب عدت کے لحاظ سے چونکہ ہمبستری کے حکم میں ہوتی ہے اس لیے حضرت زیدؓ نے تحریم کے حکم کے اندر بھی اسے یہی حیثیت دے دی۔

بیویوں کی مائیں عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے۔ (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) اس میں ابہام اور عموم ہے جس طرح کہ یہ قول باری ہے۔ (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ) یا (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)۔

۸۔ ان آیات میں جو عموم ہے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ اور قول باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) میں جو حکم ہے وہ ربائب یعنی گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں تک محدود ہے۔ بیویوں کی ماؤں سے اس حکم کا کوئی تعلق نہیں۔

ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

اوّل یہ کہ قولِ باری (وَاُمَّهَاتُ نِسَاۤىٕكُمْ) اور قولِ باری (وَرَبَاۤىٕبُكُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَاۤىٕكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) میں سے ہر ایک اس حکم کے ایجاب میں خود کفالت کی صفت کا حامل ہے جو اس میں مذکور ہوا ہے اور ہر ایسا کلام جو کسی اور کلام کی تضمین اور اس پر محمول ہوئے بغیر اپنے مفہوم کو ادا کرنے میں خود کفیل ہو اسے دوسرے کلام کے ساتھ جوڑنے اور ملحق کرنے کی بجائے اس کے الفاظ کے مقتضیٰ پر چلانا واجب ہوتا ہے۔

اب جبکہ قولِ باری (وَاُمَّهَاتُ نِسَاۤىٕكُمْ) ایک خود مکتفی فقرہ ہے جس کا عموم تعلق زن و شو کے وجود اور عدم دونوں صورتوں میں بیویوں کی ماؤں کی تحریم کا مقتضی ہے۔

اور دوسری طرف قولِ باری (وَرَبَاۤىٕبُكُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَاۤىٕكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) بھی دخول کی اس شرط کے ساتھ جو اس میں مذکور ہے اپنی جگہ قائم بالذات ہے تو ایسی صورت میں ہمارے لیے ایک فقرے کو دوسرے فقرے پر مبنی کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ یہ لازم ہوگا کہ مطلق کو اطلاق کی حالت میں رہنے دیا جائے اور مقید کو اس کی تقیید اور شرط کے موجب لیا جائے۔

اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جس سے یہ معلوم کر لیا جائے کہ ایک فقرہ دوسرے فقرے پر مبنی ہے نیز اس کی شرط پر محمول ہو رہا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَرَبَاۤىٕبُكُمُ اللّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَاۤىٕكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ) میں مذکورہ شرط استثنار کا مفہوم ادا کر رہی ہے، گویا یوں فرمایا گیا:

"اور تمھاری گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں جو تمھاری بیویوں کے بطن سے پیدا ہوئی ہوں مگر وہ بیویاں جن سے تمھارا تعلق زن و شو نہ ہوا ہو۔" استثنار کے اس مفہوم کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے بعض صورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو عموم میں داخل تھیں جب مذکورہ شرط استثنار کے معنوں میں ہے اور استثنار کا ایک اصول یہ ہے کہ وہ فقرے کے اس حصے کی طرف راجع ہوتا ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے۔

اِلّا یہ کہ کسی دلالت کی بنا پر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ گذشتہ کلام کی طرف راجع ہے۔ اس لیے اس کے حکم کو ربائب تک محدود رکھنا واجب ہے۔ اور اسے کسی دلالت کے بغیر گذشتہ فقرے کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہمبستری کی شرط لفظ کے عموم کی تخصیص کا باعث ہے۔ ربائب کے سلسلے

میں اس کا مؤثر ہونا ایک تو یقینی امر ہے لیکن بیویوں کی ماؤں کی طرف اس کا راجع ہونا ایک مشکوک امر ہے، اور شک کی بنا پر عموم کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

اس لیے عموم کو اس کی اصل حالت پر برقرار رکھتے ہوئے بیویوں کی ماؤں کی تحریم میں اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ 'امہات النساء' میں النساء کے ساتھ ہمبستری کی شرط کو محذوف ماننا درست نہیں ہے اس لیے کہ 'امہات النساء' کو (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) کے ساتھ الفاظ میں ظاہر کرنے کی صورت میں فقرے کا مفہوم درست نہیں رہا۔ فقرے کی یہ ساخت صحیح نہیں ہے "وَاُمَّهَاتُ نساءکم من نساءکم اللاتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" کیونکہ ہماری عورتوں کی مائیں ہماری عورتوں میں سے نہیں ہوتیں البتہ ربائب ہماری عورتوں میں سے ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ بیٹی ماں سے ہوتی ہے، ماں بیٹی سے نہیں ہوتی۔

جب شرط کے ساتھ 'امہات النساء' کو الفاظ میں ظاہر کرنے کی بنا پر مفہوم درست نہیں رہتا۔ تو اس کے ساتھ اس کا اضمار یعنی محذوف ماننا بھی درست نہیں ہوگا۔ اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) دراصل ربائب کا وصف ہے۔ بیویوں کی ماؤں کا نہیں۔

اس کے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ہم قول باری (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) کو "امہات النساء" کی صفت قرار دیں اور فقرے کی ساخت یہ تسلیم کرلیں کہ "وامہات نساءکم من نساءکم اللاتی دخلتم بهن" تو اس صورت میں ربائب اس حکم سے خارج ہو جائیں گی اور شرط صرف بیویوں کی ماؤں کی حد تک موثر رہے گی۔

یہ بات سراسر نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمبستری کی شرط صرف ربائب کے حکم تک محدود ہے، بیویوں کی ماؤں کی تحریم کے حکم کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں ابن لھیعہ نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(ایما رجل نکح امرأة فدخل بها فلا یحل له نکاح ابنتها وان لم یدخل بها فلینکح ابنتها وایما رجل نکح امرأة فدخل بها او لم یدخل بها فلا یحل له نکاح امها

جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرلیا اور ہمبستری بھی کرلی تو اب اس کی بیٹی سے اس کا نکاح حلال

نہیں ہوگا۔

اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے اور جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کر لیا پھر ہمبستری کی یا نہ کی اب اس کی ماں کے ساتھ اس کا نکاح حلال نہیں ہوگا۔

ربیبہ کے حکم کے متعلق بھی سلف سے اختلاف رائے منقول ہے۔ ابن جریج نے ابراہیم بن عبید بن رفاعہ سے، انہوں نے مالک بن اوس سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر ربیبہ شوہر کی گود میں پرورش نہ پا رہی ہو بلکہ کسی اور شہر میں ہو پھر شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں سے تعلق زن وشو ہو جانے کے بعد علیحدگی اختیار کر لی ہو تو اس صورت میں اس ربیبہ سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

محدث عبدالرزاق نے اس روایت کے ایک راوی ابراہیم کا نسب بیان کرتے ہوئے ایک دوسری روایت میں اسے ابراہیم بن عبید بتایا ہے یہ ایک مجہول شخص ہے اور راوی کی روایت کی بنا پر کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اہل علم نے اسے رد کر دیا ہے اور اسے سندِ قبولیت عطا نہیں کی ہے۔

قتادہ نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: "ربیبہ اور ماں دونوں کا معاملہ یکساں حکم رکھتا ہے" یہ بات مذکورہ بالا روایت کے خلاف ہے کیونکہ بیٹی کے ساتھ ہمبستری کے بعد ماں لامحالہ حرام ہو جاتی ہے اور حضرت علیؓ نے ربیبہ کو ماں کی طرح قرار دیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ماں کے ساتھ ہمبستری کے بعد بیٹی کی تحریم ہو جائے گی خواہ یہ بیٹی اپنی ماں کے شوہر کی گود میں پرورش پا رہی ہو یا نہیں۔

ابراہیم کی مذکورہ بالا روایت میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ نے اس مسئلے میں قول باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ربیبہ گود میں پرورش نہ پا رہی ہو تو حرام نہیں ہوگی۔ اس استدلال کی حکایت ہی اس روایت کے ضعف اور اس کے کھوکھلے پن پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضرت علیؓ سے ایسے استدلال کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں (وَرَبَائِبُكُم) کے الفاظ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ماں کے شوہر کا اسے اپنی پرورش میں رکھنا تحریم میں شرط نہیں ہے۔ اور یہ کہ اگر وہ اس کی پرورش نہیں کرے گا تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی بیوی کی بیٹی کو ربیبہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں شوہر ہی اس کی پرورش کرتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہے کہ اسم کی اس معنی پر دلالت تحریم میں شوہر کی پرورش کو شرط قرار دینے کی موجب نہیں اسی طرح (فِی حُجُوْرِکُمْ) اکثر اوقات اور عام حالات کے تحت شوہر کی گود میں پرورش پانے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور یہ صفت تحریم کے لیے شرط نہیں ہے۔ جس طرح شوہر کی پرورش اس حکم کے لیے شرط نہیں ہے۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہے کہ "پچیس اونٹوں میں ایک بنت مخاض اور چھتیس میں ایک بنت لبون زکواۃ کے طور پر نکالی جائے گی" آپ کے اس قول میں ماں یعنی اونٹنی کا دردِ زہ میں مبتلا ہونا یا دودھ کا تھنوں میں موجود ہونا، زکواۃ میں نکالی جانے والی بنت مخاض یا بنت لبون کے لیے شرط نہیں ہے۔

آپ نے اس لیے یہ فرمایا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں جب اونٹنی کی مادہ بچی دوسرے سال میں داخل ہوتی ہے تو اس کی ماں بچہ دینے کے قریب ہوتی ہے اور جب وہ تیسرے سال میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس وقت اس کی ماں دودھ دے رہی ہوتی ہے۔ اس طرح آپ کا یہ قول عام حالات کے تحت ہے، ٹھیک اسی طرح قولِ باری (فِی حُجُوْرِکُمْ) کا بھی یہی مفہوم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان رشتوں کی تحریم کے مسئلے میں اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے اور جو ملکیت میں آنے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والے رشتہ دار پر از خود آزاد نہیں ہو جاتے نیز یہ کہ رضاعی ماں اور رضاعی بہن ملکِ یمین کی بنا پر اسی طرح حرام ہیں جس طرح نکاح کی بنا پر۔ اسی طرح بیوی کی ماں اور بیوی کی بیٹی بھی حرام ہو جاتی ہیں بشرطیکہ ہمبستری ہو چکی ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک ہمیشہ کے لیے اس وقت حرام ہو جاتی ہے جب دوسری کے ساتھ ہمبستری ہو جائے۔

اہلِ علم کے درمیان ملکِ یمین کے تحت ماں اور بیٹی کو اکٹھا کرنے کے عدم جواز پر کوئی اختلافِ رائے نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہ سے یہی منقول ہے۔ نیز یہ بھی ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ملکِ یمین کے تحت ہمبستری سے وہ تمام رشتے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتے ہیں۔ جو نکاح کے تحت ہمبستری سے ہوتے ہیں۔

قولِ باری ہے (وَحَلَائِلُ اَبْنَائِکُمُ الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ، اور ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہارے صلب سے ہوں) عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اس وقت نازل ہوئی جب آپ نے زیدؓ کی بیوی سے جنہیں طلاق ہو گئی تھی نکاح کر لیا۔

نیز یہ آیتیں بھی نازل ہوئیں (وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاءَكُمْ اَبْنَاءَكُمْ ۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارے بیٹے قرار نہیں دیا) اور (مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ ۔ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں)۔

حضرت زیدؓ حضور صلی اللہ علیہ کے منہ بولے بیٹے تھے اور انہیں زیدؓ بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ "حليلة الابن" بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے 'حلیلہ' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک بستر پر اس کے ساتھ شب باشی حلال ہوتی ہے ایک اور قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ عقد نکاح کی بنا پر ہمبستری حلال ہوتی ہے اس کے برعکس لونڈی حلیلہ نہیں کہلاتی اگرچہ ملک یمین کی بنا پر اس کی شرمگاہ اس کے لیے حلال قرار پاتی ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق ہے وہ یہ کہ لونڈی اس وقت تک باپ کے لیے حرام نہیں ہوتی جب تک بیٹے نے اس کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو جبکہ حلیلہ کے ساتھ عقد نکاح ہوتے ہی وہ اس کے باپ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حلیلہ کا اسم صرف بیوی کے ساتھ مختص ہے۔ ملک یمین کے ساتھ نہیں۔

اب جبکہ آیت میں تحریم کے حکم کو نام کے ساتھ ملحق کر دیا گیا اور ہمبستری کا ذکر نہیں کیا گیا تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ باپ کے لیے بیٹوں کی بیویاں عقدِ نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں۔ اس تحریم کے لیے ہمبستری کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اگر ہم ہمبستری کی بھی شرط ہو تو اس سے نص پر اضافہ لازم آئے گا جو نسخ کا موجب بن جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اس حکم کو منسوخ کر دے گا جس کی آیت میں ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے متعلق مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اَلَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ) سب کے نزدیک پوتے کی بیوی کی دادا پر تحریم کو بھی شامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پوتے پر یہ اطلاق ہو سکتا ہے کہ وہ دادا کے صلب سے ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ پوتا ولادت کی بنا پر دادا کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آیت میں بیٹے کی بیوی کی تحریم کے حکم میں بیٹے کے صلبی ہونے کی جو تخصیص کی گئی ہے اس سے یہ آیت اس قولِ باری (فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ

فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا۔

جب زید کا اس سے جی بھر گیا تو ہم نے اس سے تمہارا نکاح کرادیا۔ تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں سے نکاح کے سلسلے میں کوئی تنگی نہ ہو جب ان سے ان کا جی بھر جائے) کے ہم معنی ہو گئی کیونکہ یہ دوسری آیت تبنّٰی کی بیوی سے نکاح کی اباحت کو متضمن ہے۔

قولِ باری (فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ "حلیلۃ الابن" بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقام پر ان بیویوں کو ازواج کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے اور پہلی آیت میں حلائل کے نام سے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

قولِ باری ہے (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) اور یہ کہ تم ایک نکاح میں دو بہنیں جمع کرو مگر جو پہلے ہو چکا سو ہو چکا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تمام صورتوں کی تحریم کی مقتضی ہے کیونکہ آیت کے الفاظ میں عموم ہے۔ جمع بین الاختین کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ عقد نکاح کرے اس صورت میں کسی کے ساتھ نکاح درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا اور عقدِ نکاح کے لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے اور ان دونوں کے نکاح کو درست قرار دینا جائز نہیں ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو اکٹھا کر دینے کے فعل کو حرام قرار دیا ہے۔

ان دونوں میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے کا شوہر کو اختیار دینا بھی جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نکاح کا انعقاد ہی فاسد بنیاد پر ہوا تھا اور اس کی وہی حیثیت تھی جو عدتِ نکاح کی یا شوہر والی عورت سے نکاح کی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نکاح کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔

جمع بین الاختین کی ایک صورت یہ ہے کہ پہلے ایک بہن سے نکاح کر لے اور پھر دوسری بہن کو عقدِ نکاح میں لے آئے۔ اس میں دوسری کے ساتھ نکاح درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے یہ قدم اٹھا کر جمع بین الاختین کی صورت پیدا کر دی۔ اور دوسری سے نکاح ایک ممنوع شکل میں وقوع پذیر ہوا جبکہ پہلی سے نکاح مباح شکل میں عمل میں آیا۔ اس لیے شوہر اور دوسری بہن کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی۔

جمع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ملکِ یمین کے تحت ہمبستری میں دونوں کو اکٹھا کر دے کہ پہلی کے ساتھ ہمبستری کرنے کے بعد اسے اپنی ملکیت سے نکالے بغیر دوسری کے ساتھ

ہمبستری کرلے۔ یہ بھی جمع کی ایک قسم ہے۔

اس مسئلے میں سلف کے درمیان پہلے اختلاف رائے تھا جو بعد میں ختم ہوگیا اور ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو اکٹھا کرنے کی تحریم پر سب کا اجماع ہوگیا۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی اباحت مروی ہے۔ ان دونوں کا قول ہے کہ ایک آیت نے اسے مباح قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اس کی تحریم کی ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینا جائز نہیں ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق جب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ جب ایک آیت سے حلت اور دوسری سے حرمت ثابت ہو رہی ہو تو حرام اولیٰ ہوگا۔

عبدالرحمٰن المقری نے کہا ہے کہ ہمیں موسیٰ بن ایوب الغافقی نے یہ روایت بیان کی ہے اور انہیں ان کے چچا ایاس بن عامر نے کہ میں نے حضرت علیؓ سے ملکِ یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینے کے متعلق دریافت کیا نیز یہ کہ ایک سے ہمبستری ہو چکی ہے۔ آیا وہ دوسری سے ہمبستری کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا "جس کے ساتھ ہمبستری کی ہے اسے آزاد کر دے پھر دوسری کے ساتھ ہمبستری کرلے۔" اور فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے آزاد عورتوں کے سلسلے میں جو چیز حرام کر دی ہے۔ لونڈیوں کے سلسلے میں بھی اسے حرام قرار دیا ہے۔ صرف چار شادیوں کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے۔

حضرت عمارؓ سے بھی اس قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ملکِ یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت سے اس قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ، اور جو عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) کی طرف اشارہ ہے۔ اور حرمت کی آیت سے یہ قول باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ) مراد ہے۔

حضرت عثمانؓ سے اس کی اباحت مروی ہے۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے تحریم اور تحلیل دونوں کا ذکر کر دیا اور پھر فرمایا: "نہ میں اس کا حکم دیتا ہوں اور نہ ہی اس سے روکتا ہوں۔" آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ اس مسئلے میں غور و فکر کے مرحلے ہی میں رہے اور تحریم و تحلیل کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔

اس لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ پہلے آپ اس کی اباحت کے قائل تھے پھر توقف کیا اور تحریم کے متعلق آپ کی رائے قطعی ہو گئی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا مسلک یہ تھا کہ جب اباحت اور ممانعت دونوں پائی جائیں اور ان میں سبب کی یکسانیت ہو تو ممانعت کا حکم اولیٰ ہو گا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں ان دونوں کے حکم کا بھی اسی طرح ہونا ضروری ہے۔

ہمارے اصحاب کا مسلک بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات کا قول بھی یہی ہے۔ اسے ہم نے اصولِ فقہ میں بیان کر دیا ہے۔ ایاس بن عامر نے روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ کا قول لوگ نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک آیت نے ان دونوں کو حلال کر دیا اور دوسری آیت نے انہیں حرام کر دیا ہے۔ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ لوگ جھوٹ کہتے ہیں، آپ کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی مراد دونوں آیتوں کے مقتضیٰ میں یکسانیت کی نفی کرنا ہے۔

نیز ان لوگوں کے مسلک کا ابطال مقصود ہے جو اس میں توقف کے قائل ہیں۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ کیونکہ شعبی کی روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ ایک آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے اور دوسری نے حلال اور تحریم اولیٰ ہے اب تحلیل وتحریم کی ان آیتوں سے آپ کا انکار اس وجہ سے ہے کہ یہ دونوں آیتیں اپنے اپنے مقتضیٰ کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ اور تحریم تحلیل کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ مطلقاً یہ کہنا کہ ایک آیت اس کی تحلیل کرتی ہے اور دوسری تحریم ایک ناپسندیدہ بات ہے کیونکہ اس قول کا مقتضیٰ یہ ہو گا کہ ایک چیز بیک وقت مباح بھی ہو اور ممنوع بھی۔ اس لیے یہ کہنے کی گنجائش موجود ہے کہ شاید حضرت علیؓ نے اس وجہ کی بنا پر علی الاطلاق یہ کہنا پسند نہ کیا ہو کہ ایک آیت تحلیل کی مقتضی ہے اور دوسری آیت تحریم کی۔ البتہ جب بات علی الاطلاق نہ کی جائے بلکہ اسے کسی ایک وجہ کی قطعیت کے ساتھ مقید کر کے بیان کیا جائے تو یہ صورت درست ہو گی جیسا کہ آپ سے دوسری ایک روایت میں منقول ہے۔

اگر دو آیتیں ایجاب حکم کے لحاظ سے یکساں ہوں تو تحریم اولیٰ ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص ممنوع کام کرنے پر سزا کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ مباح کے ترک سے کسی سزا کا سزاوار نہیں ہوتا اب احتیاط اسی میں ہے کہ جو کام کر کے سزا سے بچنے کا امکان نہ ہو اس

کام سے پرہیز کیا جائے۔ عقل کی عدالت کا یہی فیصلہ ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ دونوں آیتیں تحلیل و تحریم کی ایجاب میں یکساں نہیں ہیں اب ایک کے ذریعے دوسری پر اعتراض کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت سے مختلف سبب کے تحت نازل ہوتی ہے کیونکہ قول باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الاختین) تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔

جس طرح کہ قول باری (وَحَلَائِلُ اَبْنَآئِکُمْ) اور قول باری (وَاُمَّھَاتُ نِسَآئِکُمْ) اور باقی ماندہ تمام محرمات کے بیان پر مشتمل آیتیں تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئیں لیکن (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کا نزول اس گرفتار شدہ عورت کی اباحت کے سلسلے میں ہوا۔ جس کا شوہر دارالحرب میں موجود ہوتا ہے۔ اس آیت نے یہ بتا دیا کہ اس گرفتار شدہ عورت کی اپنے شوہر سے علیحدگی ہوگئی اور میاں بیوی کے درمیان ایک دوسرے کے ذریعے بچاؤ کا جو بندھن تھا وہ ٹوٹ چکا۔

اس لیے اس آیت پر اسی صورت کے بموجب عمل ہوگا جس میں اس کا نزول ہوا تھا یعنی گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی ہو جائے گی اور یہ اپنے مالک کے لیے مباح ہو جائے گی اس لیے اس آیت کے ذریعے جمع بین الاختین کی تحریم والی آیت پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت کا جو سبب نزول ہے وہ دوسری آیت کے سبب نزول سے مختلف ہے اس لیے ہر ایک آیت پر اس کے نزول کے سبب کے دائرے میں عمل ہوگا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس مسئلے پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) بیٹوں کی بیویوں، بیویوں کی ماؤں اور ان تمام عورتوں کے حکم میں آڑے نہیں آیا جن کی تحریم کا ذکر آیت میں ہوا ہے نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک یمین کے تحت بیٹے کی بیوی اور بیوی کی ماں سے ہمبستری جائز نہیں ہے۔

قول باری (اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) ان کی تخصیص کا موجب نہیں بنا کیونکہ اس کا نزول ایسے سبب کے تحت ہوا تھا جو دوسری آیت کے نزول کے سبب سے مختلف تھا اس لیے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہیں آنا چاہیے۔ حضرت علیؓ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کی طرف سے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہ آنے دینا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ دو آیتوں کا حکم جب

دو اسباب کے تحت نازل ہوا ہو اور ایک آیت تحلیل کی موجب ہو اور دوسری تحریم کی تو ایسی صورت میں ہر آیت کے حکم کو اس کے سبب نزول تک محدود رکھا جائے گا اور اس کے حکم کو دوسری آیت کے حکم کے آڑے آنے نہیں دیا جائے گا۔

یہی طرزِ عمل ایسی دو روایتوں کے متعلق بھی اختیار کرنا چاہیئے جو درج بالا کیفیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوئی ہوں۔ ہم نے اصولِ فقہ میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

اس پر ایک اور پہلو سے غور کیجیئے، ہمیں اس بات میں مسلمانوں کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں کہ دو بہنوں کو اس طرح جمع کرنے کی بھی ممانعت ہے کہ ایک عقد نکاح کے تحت آئی ہو اور دوسری ملکِ یمین کے تحت، مثلاً ایک شخص کے عقد میں کوئی عورت ہو اور وہ اپنی سالی کو لونڈی ہونے کی بنا پر خرید لائے تو اب ان دونوں سے ہمبستری جائز نہیں ہوگی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم نکاح کی طرح ملکِ یمین کے تحت جمع کو بھی شامل ہے۔ اور قولِ باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ) کا عموم جمع کی تمام صورتوں کی تحریم کا متقاضی ہے۔

نیز یہ مطلقہ بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کی تحریم کا بھی موجب ہے، اس لیے یہ اس لحاظ سے جمع بین الاختین کی صورت ہے کیونکہ اس شکل میں دونوں بہنوں کی اولاد کو باپ سے اپنا سلسلۂ نسب قائم کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور شوہر پر دونوں بہنوں کا نان ونفقہ اور رہائش نکاح کی طرح واجب ہو جاتی ہے یہ تمام باتیں جمع کی صورتیں ہیں۔ اس لیے اسے ممنوع قرار دینا اور اس کی نفی کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے ان دونوں کو بیک وقت اپنے عقد میں رکھ کر قولِ باری میں وارد تحریم کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ) نکاح تک محدود ہے۔ اس میں اس کے علاوہ اور کوئی صورت داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ملکِ یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم پر فقہاء امصار کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

حالانکہ ملکِ یمین نکاح کی صورت نہیں ہوتی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم صرف نکاح تک محدود نہیں ہے۔ نیز جمع بین الاختین کی دوسری تمام صورتوں کو چھوڑ کر تحریم

کے حکم کو صرف نکاح تک محدود کرنا کسی دلالت کے بغیر حکم میں تخصیص کے مترادف ہے جس کی اجازت کسی کو بھی حاصل نہیں ہے تاہم اس مسئلے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت زید بن ثابت، عبیدہ سلمانی، عطاء، محمد بن سیرین، مجاہد نیز دوسرے تابعین کا قول ہے کہ مطلقہ کی عدت کے اندر اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا اسی طرح چوتھی بیوی کی عدت کے دوران پانچویں عورت سے عقد نہیں کر سکتا۔ ان میں بعض حضرات نے عدت کو مطلق رکھا ہے یعنی یہ عدت خواہ کسی قسم کی طلاق کی وجہ سے لازم ہوئی ہو۔

یہی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے۔ عروہ بن الزبیر، قاسم بن محمد اور خلاس سے مروی ہے کہ اگر عورت طلاق بائن کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام مالک، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا بھی قول ہے۔

سعید بن المسیب، حسن اور عطاء سے اس مسئلے میں دو روایتیں منقول ہیں ایک یہ کہ نکاح کر سکتا ہے اور دوسری یہ کہ نکاح نہیں کر سکتا۔ قتادہ کا قول ہے کہ بہن کی عدت کے اندر دوسری بہن سے نکاح کرنے کے جواز کے قول سے حسن نے رجوع کر لیا تھا ہم نے تحریم جمع بین الاختین پر آیت کی جس دلالت اور عموم کا ذکر گذشتہ سطور میں کیا ہے وہ ایک بہن کی عدت کے اختتام تک دوسری بہن سے نکاح کی تحریم کے ایجاب کے حق میں جاتا ہے۔

عقلی طور پر بھی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین کے تحت آنے والی دو بہنوں سے ہمبستری کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ ہم بستری کی اباحت نکاح سے تعلق رکھنے والے احکام میں سے ایک حکم ہے، خواہ نکاح یا عقد نہ بھی ہوا ہو، اس بنا پر ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم کے حکم کا بھی نکاح کے احکام میں شمار ہونا واجب ہے جب استحقاق نسب، نان و نفقہ اور رہائش کا وجوب بھی نکاح کے احکام میں شمار ہوتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ اسے نکاح کے تحت ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے سے روک دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی صورت میں وہ جمع بین الاختین کا مرتکب کیسے قرار پائے گا جبکہ طلاق کی وجہ سے ایک بہن سے زوجیت کا تعلق ختم ہو کر وہ اس کے لیے اجنبی عورت بن چکی ہوتی ہے۔ اگر تین طلاقوں کی صورت میں

عدت کے دوران وہ اس سے ہمبستری کر لیتا ہے تو اس پر حدِ زنا واجب ہو جاتی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مطلقہ اس کے لیے اجنبی عورت بن جاتی ہے۔ اس لیے اسے اس کی بہن سے نکاح کر لینے سے روکا نہیں جا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد کے وجوب میں دونوں یکساں ہوتے ہیں۔ اس ہمبستری کی بنا پر جس طرح مرد پر حد واجب ہو گی۔ اسی طرح عورت پر بھی واجب ہو گی۔

لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے اس حالت عدت میں نکاح کر لینا جائز نہیں ہو گا اور نہ ہی یہ درست ہو گا کہ پہلے نکاح کے حقوق کی موجودگی میں کوئی اور شوہر کر لے۔ ہمبستری کے عمل میں مرد کا ساتھ دینے اور رضامند ہو جانے کی بنا پر وجوب حد کسی اور مرد سے اس کے نکاح کی اباحت کا موجب نہیں بن سکے گا بلکہ دوسرا شوہر کر لینے کی ممانعت میں اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہو گی اس کے شوہر کے حبالۂ عقد میں ہے ٹھیک اسی طرح شوہر کے لیے بھی اس حالت میں اس کی بہن کو اپنے حبالۂ عقد میں لے آنا درست نہیں ہو گا جبکہ نکاح کے حقوق ابھی باقی ہیں اگرچہ اس حالت میں اس کے ساتھ ہمبستری حد کی موجب بن جائے گی۔

ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ کہ جب بیوی کی بہن سے جمع بین الاختین کی صورت میں نکاح کی تحریم ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ایک شوہر کے عقد میں رہتے ہوئے دوسرے شخص سے نکاح کی تحریم ہے یعنی ایک عورت کا بیک وقت دو شوہروں کے عقد میں رہنا حرام ہے۔

پھر ہم نے یہ بھی دیکھا کہ عدت جمع بین الاختین کی ان صورتوں کے لیے مانع بن جاتی ہے تو ان امور کی روشنی میں یہ بات بھی واجب ہو جاتی ہے جن کے لیے خود نکاح مانع ہوتا ہے کہ شوہر بھی بیوی کی عدت کے اندر اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے اسی طرح باز رہے جس طرح نکاح باقی رہنے کی صورت میں اس سے باز رہنا ہے۔ کیونکہ عدت بھی جمع بین الاختین کی ان تمام صورتوں کے لیے اسی طرح مانع ہے جس طرح خود نکاح مانع ہوتا ہے۔

اور جس طرح عدت کی مدت کے اختتام سے پہلے مطلقہ کو کسی اور شخص سے نکاح کرنے کی ممانعت میں عدت کی وہی حیثیت ہے جو نکاح کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے روک کر آپ نے ایک طرح شوہر کو عدت گذارنے پر لگا دیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح کی تحریم کا انحصار عدت پر نہیں ہوتا کہ اگر ہم مطلقہ بیوی کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی

بہن کے ساتھ نکاح سے روک دیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے اسے عدت میں بٹھا دیا ہے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ طلاق رجعی کی بنا پر عدت گزارنے والی بیوی کی بہن سے شوہر کو نکاح کی ممانعت ہے اور یہ بات شوہر کو عدت گزارنے پر لگانے کی موجب نہیں ہے اور اسی طرح طلاق سے قبل میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اس بات کی ممانعت ہے کہ شوہر بیوی کی بہن سے عقد کر لے اور بیوی کوئی دوسرا شوہر کر لے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی عدت میں نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) البتہ جو کچھ پہلے ہو چکا سو ہو چکا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں۔ کہ ہم نے آیت کے اس ٹکڑے کا مفہوم قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کی تفسیر کے دوران بیان کر دیا ہے۔

نیز ہم نے اس مقام پر اس کی تاویل کے متعلق مختلف اقوال و احتمالات کا بھی تذکرہ کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم بیان کرتے ہوئے پھر اس فقرے کا اعادہ فرمایا۔ اس مقام پر بھی اس کے معانی میں وہی احتمالات ہیں جو پہلے مقام میں تھے۔

تاہم اس میں ایک اور معنی کا احتمال موجود ہے جو وہاں نہیں تھا وہ یہ کہ دو بہنوں کے ساتھ ہونے والے سابق نکاح فسخ نہیں ہوں گے اور شوہر کو ان میں سے کسی ایک کے انتخاب کا حق ہوگا۔

اس پر ابو وھب الجیشانی کی روایت دلالت کرتی ہے جو انہوں نے ضحاک بن فیروز دیلمی سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہوا اس وقت دو سگی بہنیں میرے عقد میں تھیں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے ان میں سے ایک کو طلاق دے دینے کا حکم دیا۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ "ان میں جسے چاہو طلاق دے دو" آپ نے انہیں دونوں سے علیحدگی کا حکم نہیں دیا۔ اگر دونوں کے ساتھ بیک وقت عقد ہوا تھا اور علیحدہ علیحدہ عقد کی صورت میں دوسری کو رخصت کر دینے کا حکم نہیں دیا بلکہ آپ نے اس کے متعلق ان سے استفسار بھی نہیں کیا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے انہیں یہ فرما کر کہ ان میں سے جسے چاہو طلاق دے دو یہ واضح کر دیا کہ دونوں کے ساتھ ان کا نکاح باقی تھا۔

جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نزول تحریم سے پہلے تک دونوں کے ساتھ ان کا نکاح درست تھا اور یہ کہ لوگوں کو ان کے سابقہ عقود پر اس وقت تک برقرار رکھا گیا تھا جب تک ان

کے بطلان کی سماعی حجت قائم نہیں ہو گئی۔

اگر ایک شخص مسلمان ہو جائے اور اس کے عقد میں دو بہنیں یا پانچ بیویاں ہوں تو ان کا کیا حکم ہو گا؟ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ پانچ بیویوں کی صورت میں پہلی چار کو رکھ کر پانچویں سے علیحدگی اختیار کر لے گا اور دو بہنوں کی صورت میں پہلی کو رکھے گا اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لے گا۔ اگر ایک ہی عقد میں پانچوں یا دو بہنوں سے نکاح ہوا ہو تو تمام بیویوں سے اسے علیحدہ کر دیا جائے گا۔

امام محمد بن الحسن، امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ پانچوں میں سے اپنی پسند کی چار اور دو بہنوں میں اپنی پسند کی ایک کو عقد میں رکھ لے گا۔ تاہم بہنوں کی صورت میں اوزاعی کا قول ہے کہ پہلی بہن اس کی بیوی رہے گی اور دوسری سے علیحدگی اختیار کرے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ پہلی چار کو عقد میں رکھے گا۔ اگر اسے یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی کون کون سی ہیں تو ہر ایک کو طلاق دے دے گا اور عدت گزرنے کے بعد ان میں سے چار کے ساتھ دوبارہ نکاح کرے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ) ہے۔ یہ تمام مکلفین کو خطاب عام ہے۔ اس لیے نزول تحریم کے بعد فاسد ہونے کے حکم میں کافر کا دو بہنوں کے ساتھ عقد مسلمان کے عقد کی طرح تھا۔ اس لیے دوسری سے اسے علیحدہ کر دینا اس بنا پر واجب ہو گیا کہ نص قرآنی کی رو سے یہ فاسد عقد تھا جس طرح اس صورت میں تفریق واجب ہو جاتی ہے اگر اسلام لانے کے بعد وہ دوسری سے نکاح کر لیتا کیونکہ قول باری ہے (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ) اور دوسری کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے جمع بین الاختین کی صورت پیدا ہو گئی تھی۔ اگر اس نے دونوں بہنوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں نکاح کیا تھا تو دونوں کے ساتھ اس بنا پر عقد فاسد ہو جائے گا کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جس کی ظاہر قرآن کی رو سے ممانعت تھی۔

یہ چیز دو وجوہ سے ہماری ذکر کردہ وضاحت پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جسکی ممانعت تھی اور ہمارے نزدیک نہی یعنی ممانعت فساد کی مقتضی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اسے ہر حال میں جمع بین الاختین کرنے کی ممانعت تھی اب اگر ہم شوہر کے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس عقد کو باقی رکھیں گے تو ہم اس جمع بین الاختین کے اثبات کے مرتکب قرار پائیں گے۔ جس کی اللہ تعالیٰ نے نفی کر دی تھی۔

یہ چیز اس عقد کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جس کے ذریعے جمع بین الاختین کا فعل عمل میں آیا تھا۔ عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ جب مسلمان کے لیے شروع سے دو بہنوں کے ساتھ عقد نکاح جائز نہیں کہ اس کا یہ عقد باقی رہے۔ اگرچہ یہ دونوں عورتیں عقد کے وقت بہنیں نہ بھی ہوں مثلاً کوئی شخص دو دودھ پیتی بچیوں سے نکاح کر لے اور پھر ان دونوں کو ایک عورت اپنا دودھ پلا دے۔

اس طرح ان دونوں کو جمع کرنے کی نفی کے اندر ابتداء اور بقا دونوں کا حکم یکساں ہو کر ابتدا اور بقا کی حالت کی یکسانیت میں محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کے مشابہ ہوگیا۔

اس لیے جب حالتِ کفر اور حالتِ اسلام میں عقد کے وقوع پذیر ہونے کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑا اور اسلام میں آتے ہی تفریق واجب ہوگئی اور اس کی حیثیت اسلام لانے کے بعد کیے جانے والے عقد کی طرح ہوگئی تو دونوں بہنوں یا چار سے زائد عورتوں کے ساتھ نکاح کا بھی یہی حکم واجب ہوگیا اور جس طرح محرم عورتوں کے ساتھ عقد کی طرح دو بہنوں کے ساتھ بقا اور ابتدا میں کوئی فرق نہیں پڑا۔

اسی طرح اسلام لانے کے بعد اس عقد کے فاسد ہونے کا حکم لگانا بھی واجب ہوگیا جیسا کہ ہم نے محرم عورتوں کے ساتھ عقد کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ جو لوگ اسلام لانے کے بعد شوہر کو اختیار دینے کے قائل ہیں ان کا استدلال فیروز دیلمی کی اس روایت پر ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

نیز انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جسے ابن ابی لیلیٰ نے خمیصہ بن شمردل سے اور انہوں نے حرث بن قیس سے نقل کیا ہے۔ حرث کہتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہوا تو میری آٹھ بیویاں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان میں سے چار کو منتخب کر لینے کا حکم دیا۔

اسی طرح اس روایت سے استدلال کیا گیا جسے معمر نے زہری سے، اور انہوں نے سالم سے، اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ غیلان بن سلمہ جب مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان میں سے چار رکھ لو۔

اس استدلال کا یہ جواب دیا جائے گا کہ فیروز دیلمی کی روایت کے الفاظ میں عقد کی صحت پر دلالت موجود ہے اور یہ عقد نزول تحریم سے قبل وقوع پذیر ہوا تھا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی ایک رکھ لو۔ یہ الفاظ فیروز کے مسلمان

ہو جانے کے بعد بھی دونوں بہنوں کے ساتھ عقد کی بقاء پر دلالت کرتے ہیں۔

حارث بن قیس کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ شاید نزول تحریم سے پہلے عقد وقوع پذیر ہوا تھا اور پھر تحریم کے آنے تک درست رہا اسی لیے اس پر ، ان میں سے چار کو رکھ کر باقی ماندہ بیویوں سے علیحدگی لازم ہو گئی جس طرح کہ ایک شخص کے عقد میں دو بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے ایک غیر متعین کو تین طلاق دے بیٹھے تو ایسی صورت میں اس سے یہ کہا جائے گا کہ ان میں سے جسے چاہو منتخب کر لو اس لیے کہ تحریم کے آنے تک ان دونوں کے ساتھ عقد کی صورت درست تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وقت عقد کے لحاظ سے اگر اس حکم میں فرق ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حارث بن قیس سے عقد کا وقت ضرور پوچھتے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا علم تھا اس لیے آپ نے اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے اس سے اس کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا۔

معمر کی زہری سے، ان کی سالم سے اور ان کی اپنے والد سے غیلان کی بیویوں کے متعلق جو روایت ہے تو راویوں کو اس بات کے متعلق کوئی شک نہیں ہے کہ معمر سے بصرہ میں یہ روایت بیان کرتے ہوئے غلطی ہو گئی ہے اور زہری سے یہ روایت اصل کے اعتبار سے مقطوع ہے اسے امام مالک نے زہری سے نقل کیا ہے۔

زہری کے الفاظ یہ ہیں "ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایک شخص سے جس کی دس بیویاں تھیں مسلمان ہونے پر فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی چار رکھ لو"۔ زہری سے عقیل بن خالد کی روایت میں الفاظ یہ ہیں: "ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوید سے یہ خبر پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیلان بن سلمہ سے کہا"۔

اب زہری کو سالم سے اور انہیں اپنے والد سے اس روایت کا متصل سند کی صورت میں پہنچنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ جبکہ خود زہری اس روایت کو "بلغنا عن عثمان بن محمد بن ابی سوید" (ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوید سے یہ خبر پہنچی ہے) کے الفاظ میں ذکر کر رہے ہیں ایک قول یہ ہے کہ اس روایت میں معمر کی جانب سے غلطی ہوتی ہے معمر کے پاس غیلان کے سلسلے میں زہری سے دو روایتیں تھیں۔

ایک تو یہ روایت جس کی سند کے الفاظ وہ تھے جو اوپر درج ہوئے۔ اور دوسری سالم کی

اپنے والد سے جس میں یہ ذکر ہے کہ غیلان بن مسلمہ نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں اپنی بیویوں کو طلاق دے دی تھی اور اپنا سارا مال اپنے ورثاء میں تقسیم کر دیا تھا۔

حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی بیویوں سے رجوع نہیں کرو گے اور اس دوران تمھاری موت واقع ہو جائے گی تو میں تمھاری ان مطلقہ بیویوں کو وارث قرار دوں گا اور پھر تمھاری قبر پر اسی طرح سنگباری کروں گا جس طرح ابو رغال کی قبر پر پتھر برسائے گئے تھے۔ معمر کو غلطی لگی اور انہوں نے اس روایت کی سند کو غیلان بن سلمہ کے مسلمان ہونے والے واقعہ کی روایت سے جوڑ دیا۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب میں جس امر کی تحریم منصوص ہے وہ جمع بین الاختین ہے تاہم ایک عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو بیک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم روایات میں وارد ہوئی ہے جن کی حیثیت متواتر احادیث کی ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوموسیٰؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تنکح المرأۃ علی عمتها ولا علی خالتها ولا علی بنت اخیها ولا علی بنت اختها، کسی عورت سے نکاح نہ کیا جائے جبکہ اس کی پھوپھی، اس کی خالہ، اس کی بھتیجی یا اس کی بھانجی پہلے ہی اس شخص کے عقد میں موجود ہو۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں (ولا الصغریٰ علی الکبریٰ ولا الکبریٰ علی الصغریٰ۔ نہ چھوٹی ہوتے ہوئے بڑی سے اور نہ بڑی کے ہوتے ہوئے چھوٹی سے نکاح کیا جائے۔

ان روایات میں الفاظ کے لحاظ سے اگرچہ اختلاف ہے لیکن معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یکسانیت ہے اور ان کے تواتر اور کثرت روایت کی بنا پر اہل علم نے انہیں نہ صرف ہاتھوں ہاتھ لیا بلکہ انہیں قبول کر کے ان پر عمل بھی کیا۔ یہ روایات علم و عمل کی موجب ہیں اس لیے ان روایات پر آیت کے ساتھ ساتھ عمل واجب ہے۔

تاہم خوارج کا ایک گروہ اس مسئلے میں پوری امت سے کٹ کر بہنوں کے سوا باقی ماندہ عورتوں کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے جواز کا قائل ہو گیا اور اس قول باری (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاۗءَ ذٰلِكُمْ، ان کے ماسوا عورتیں تم پر حلال کر دی گئی ہیں) سے اپنے قول کے حق میں استدلال کیا۔

لیکن انہیں اس بارے میں غلطی لگی اور وہ اس غلطی کی بنا پر سیدھے راستے سے بھٹک گئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح یہ فرمایا کہ (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) اسی طرح یہ بھی فرمایا (مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا) رسول تمہیں جس کام کا حکم دیں اسے اختیار کر لو اور جس کام سے روک دیں اس سے رک جاؤ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان عورتوں کو بیک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم کا حکم ثابت ہو چکا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اس لیے اس حکم کو بھی آیت کے حکم میں ضم کر دینا واجب ہے اور اس طرح قول باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) پر ان صورتوں میں عمل کیا جائے گا جو دو بہنوں کو جمع کرنے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ممنوعہ صورتوں کے علاوہ ہوں گی۔

قول باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان عورتوں کو ایک عقد کے تحت رکھنے کی تحریم کا حکم ملنے سے قبل اس کے ساتھ یا اس کے بعد نازل ہوا تھا۔ یہ تو درست نہیں ہو سکتا کہ اس آیت کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بعد ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قول باری ان عورتوں سے نکاح کی تحریم کے حکم پر مرتب ہے جن کی تحریم کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یعنی ترتیب میں تحلیل کا یہ حکم تحریم کے حکم کے بعد وارد ہوا ہے اس لیے کہ قول باری (مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) سے مراد ان عورتوں کے ماسوا ہے جن کی تحریم کا ذکر پہلے گذر چکا ہے اور جمع بین الاختین کی تحریم سے قبل یہ تمام عورتیں مباح تھیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ روایات میں جن عورتوں کو بیک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم ہے وہ جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم سے پہلے کی نہیں ہے جب آیت سے پہلے ان روایات کا ورود ممتنع ہو گیا تو اب یہ روایات یا تو آیت کے نزول کے ساتھ ہی وارد ہوئیں یا ان کا ورود آیت کے نزول کے بعد ہوا۔

اگر پہلی صورت ہو تو پھر آیت کا ورود صرف ان عورتوں کے ساتھ مخصوص تسلیم کیا جائے گا جو حدیث میں مذکورہ عورتوں کے علاوہ ہوں گی اور ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کی تلاوت کے بعد مذکورہ بالا احادیث کے ذریعے آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بیان کر دی ہو گی اور سننے والوں نے آیت کے حکم کو اسی طرح صرف ایک حکم خاص سمجھا ہو گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اگر دوسری صورت کی بنا پر آیت کا حکم اپنے عموم لفظ کے مقتضیٰ پر قرار پکڑ چکا تھا اور اس

کے بعد حدیث کا ورود ہوا تو یہ نسخ کی صورت میں ہوا ہو گا اور اس جیسی حدیث کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز ہے کیونکہ اس حدیث میں تواتر کی صفت موجود ہے۔ نیز اس میں استفاضہ اور کثرت روایت ہے اور اس کی حیثیت علم اور عمل کے موجب کی ہے۔

اگر ہمارے پاس نزول آیت اور ورود حدیث کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہ بھی ہو لیکن یہ یقین حاصل ہو چکا ہو کہ آیت کی بنا پر اس حدیث کا نسخ عمل میں نہیں آیا کیونکہ اس کا ورود آیت کے نزول سے پہلے نہیں ہوا تھا جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اس صورت میں آیت کے ساتھ ساتھ اس حدیث پر عمل کرنا بھی واجب ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں بہترین بات یہی ہو گی کہ آیت کے نزول اور حدیث کے ورود کے زمانے کو ایک تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ ہمیں ان دونوں کی آمد کی تاریخ کا علم نہیں ہے اور ہمارے لیے یہ بھی درست نہیں ہے کہ ہم حدیث پر آیت کے نزول کے بعد وارد ہونے کا حکم لگا کر آیت کے بعض احکام کو اس کی وجہ سے منسوخ تسلیم کر لیں کیونکہ نسخ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ آیت کے حکم کے استقرار کے بعد وارد ہوا ہو۔

لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہے کہ آیت کا حکم اپنے عموم پر قرار پکڑ چکا تھا اور پھر اس پر نسخ وارد ہوا اس لیے ضروری ہو گیا کہ ان دونوں کے ایک ساتھ ورود کا حکم لگایا جائے۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے جب آیت کے نزول اور حدیث کے ورود کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں دونوں کے مطابق حکم لگانا ضروری ہو جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی مکان کے نیچے دب کر مر جانے والوں کا حکم ہوتا ہے۔ چونکہ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون کس سے پہلے مرا ہے اس لیے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ گویا سب کے سب اکھٹے مرے ہیں۔

(واللہ اعلم)

شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم

قولِ باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ ، اور جو عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں (وہ تم پر حرام ہیں) البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) اس کا عطف ان عورتوں پر ہے جن کی تحریم کا ذکر قولِ باری (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ) سے شروع ہوا ہے۔

سفیان نے حماد سے، انہوں نے ابراہیم نخعی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مسلمان اور مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ اس سے مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی ہر وہ عورت ہے جس سے ہمبستری زنا کے حکم میں ہے سوائے ان عورتوں کے جو جنگ میں گرفتار ہوئی ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مراد شوہروں والی عورتیں ہیں اور جب تک ان کے شوہر موجود ہوں ان سے نکاح حرام ہے۔

البتہ ان حضرات کا قولِ باری (اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل میں یہ فرمایا ہے کہ یہ آیت ان شوہروں والی عورتوں کے متعلق ہے جو جنگ میں گرفتار ہو گئی ہوں ان کے ساتھ ملکِ یمین کی بنا پر ہمبستری مباح ہو جاتی ہے۔

شوہروں کی گرفتاری کے بغیر تنہا ان کی گرفتاری انہیں ان کے شوہروں سے جدا کرنے

کی موجب بن جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی بھی آیت کی تاویل میں یہی رائے ہے۔

یہ حضرات فرمایا کرتے تھے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا نکاح باطل ہوتا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعب، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عباسؓ بروایت عکرمہ نے آیت کی یہ تاویل کی ہے کہ آیت کا حکم شوہروں والی تمام عورتوں کے لیے ہے خواہ وہ قیدی عورتیں ہوں یا غیر قیدی۔

ان حضرات کا قول ہے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن عمر بن میسرہ نے، انہیں یزید بن زریع نے، انہیں سعید نے قتادہ سے، انہوں نے ابوالخلیل سے، انہوں نے ابو علقمہ ہاشمی سے اور انہوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی طرف ایک لشکر روانہ کیا، جس کا دشمن سے آمنا سامنا ہوا۔ اور جنگ کے بعد اس پر فتح حاصل ہوئی۔ مجاہدین نے مشرک شوہروں والی عورتوں کو قیدی بنا لیا۔ ان عورتوں سے ہمبستری کو مسلمان گناہ کی بات سمجھتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) یعنی یہ عورتیں عدت کی مدت گذر جانے کے بعد تمہارے لیے حلال ہیں۔

یہ کہا گیا ہے کہ اس روایت کے ایک راوی ایک جلیل القدر صاحب علم انسان تھے ان سے یعلی بن عطار نے روایت بیان کی ہے خود یعلی بن عطار نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ ابو علقمہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بہت سی روایتیں نقل کی ہیں۔

زیر بحث روایت کی سند صحیح ہے اس میں آیت کے نزول کے سبب کی نشاندہی کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ آیت جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں ہے۔ حضرت ابن مسعود اور آپ کے ہم خیال اصحاب نے آیت کی تاویل میں شوہروں والی ایسی تمام عورتیں مراد لی ہیں جو کسی کی ملکیت میں چلی جانے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والوں کی ہمبستری کے لیے حلال ہو جاتی ہیں اور شوہروں سے ان کی تفریق عمل میں آجاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں کا اصول تو یہ ہے کہ آپ سبب کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ لفظ کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر لفظ میں عموم ہو تو اسے اس کے عموم پر اس وقت تک محمول کیا

جائے جب تک اس کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم نہ ہو جائے، آپ نے اپنے اصول کو اس آیت میں کیوں جاری نہیں کیا اور ان تمام عورتوں پر کیوں نہ محمول کیا جو شوہروں والی ہوں اور ملکیت کے تحت آجائیں اس طرح اس مفہوم میں گرفتار شدہ اور غیر گرفتار شدہ سب عورتیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ دلالت واضح ہے کہ یہ گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اگر ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب ہوتا تو پھر اس عورت اور اس کے شوہر کے درمیان اس وقت تفریق واجب ہو جاتی جب اسے کوئی عورت یا خود اس عورت کا رضاعی بھائی خرید لیتا کیونکہ ملکیت کا حدوث ہو چکا ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات ان تمام عورتوں کے حق میں درست ہے جن پر دوسروں کی ملکیت واقع ہو جائے خواہ پھر اس ملکیت کا آنا ہمبستری کی اباحت کا سبب بن جائے یا نہ بنے مثلاً کوئی عورت ایسی عورت کی مالک بن جائے یا یہ کسی ایسے شخص کی ملکیت میں چلی جائے جس کے لیے اس کے ساتھ ہمبستری حلال نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں روئے سخن ان لوگوں کی طرف ہے جنہیں ان عورتوں کی ملکیت حاصل ہو جائے اور اس بنا پر ان کے ساتھ ہمبستری کی اباحت ہو جائے۔ آیت میں شوہروں والی عورتوں سے ہمبستری کی تحریم کے حکم سے ملک یمین کی بنا پر اباحت کی یہ صورت استثناء کی ایک شکل ہے۔

اس لیے جب ملک یمین کی بنا پر مالک کے لیے اس سے ہمبستری مباح نہ ہو گی تو آیت کی رو سے شوہر کے ساتھ اس کا رشتۂ زوجیت برقرار رہنا ضروری ہو جائے گا۔ اور جب یہ بات آیت کی رو سے ضروری قرار پائے گی تو قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا حکم صرف گرفتار شدہ عورتوں کے لیے خاص ہو جائے گا۔ اور ملکیت کا حدوث شوہروں سے ان کی تفریق کا موجب نہیں بنے گا۔

بلکہ اختلاف دارین اس کا سبب بن جائے گا۔ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں بنتا اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حماد نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے، انہوں نے اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ بریرہ کو خرید کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

نے آزاد کر دیا اور اس کی ولاء اپنے خاندان والوں کے لیے مخصوص کرنے کی شرط لگا دی۔

پھر حضرت عائشہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گذار کر دی آپ نے یہ سن کر فرمایا (الولاء لمن اعتق، ولاء اسے حاصل ہو گی جس نے آزادی دی ہے) آپ نے بریرہ سے فرمایا (یا بریرۃ اختاری فالامر الیک، بریرہ! اپنے شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا تمہیں اختیار ہے یہ معاملہ اب تمہارے ہاتھ میں ہے)۔

سماک نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ کہ بریرہ کا شوہر ایک سیاہ فام غلام تھا جسے مغیث کہتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے معاملے میں یہ فیصلہ تھا کہ ولاء اسے حاصل ہو گی جس کے پیسے خرچ ہوئے ہیں اور بریرہ کو شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار مل گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بریرہ کے بارے میں یہ روایت بیان کرنے کے بعد کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (بیع الامۃ طلاقھا، لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے) اس لیے مناسب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ان کی روایت کردہ بات کو ختم کر دے اس لیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جس بات کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اس کی مخالفت میں کچھ کہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ آیت کا نزول گرفتار شدہ عورتوں کے بارے میں ہے اور لونڈی کی فروخت اس کے شوہر سے اس کی تفریق کی موجب نہیں بنتی اس لیے یہ ممکن ہے کہ معترض نے حضرت ابن عباسؓ کے جس قول کا ذکر کیا ہے یعنی لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ آپ اس کے اس وقت قائل ہوں جب آپ کے سامنے ابھی بریرہ کا واقعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے اختیار ملنے کی بات نہ آئی ہو پھر جب آپ کو ان سب باتوں کا علم ہو گیا تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہو۔

نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قول سے مراد آپ کی یہ ہو کہ جب شوہر اپنی بیوی کو لونڈی ہونے کی بنا پر خرید لے تو اس صورت میں اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ اور ملکیت کے وجود کے ساتھ نکاح باقی نہیں رہتا۔

عقلی طور پر بھی بات سمجھ میں آتی ہے کہ لونڈی کی فروخت طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی تفریق کی

موجب بنتی ہے یہ اس لیے کہ طلاق کا مالک شوہر کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا اور طلاق اس وقت درست ہوتی ہے جب شوہر کی طرف سے دی جائے یا اس کی طرف سے کوئی ایسا قدم اٹھایا جائے جو طلاق کا سبب بن جائے۔ جب شوہر کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا گیا جو سبب بن جاتا تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہ بنے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین، کا وجود تھا اور یہ نکاح کی نفی نہیں کرتا تھا اس لیے خریدار کی ملکیت کا بھی نکاح کے منافی نہ ہونا ضروری قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خریدار کی ملکیت وجود میں آجائے اور اس کی طرف سے اس نکاح کے بارے میں رضامندی کا اظہار نہ ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا ٹوٹ جانا ضروری قرار پائے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ملک یمین نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن جو وجہ معترض نے بیان کی ہے اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے خریدار کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار مل جانا لازم ہو جائے گا لیکن یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہمنوا ملکیت کے حدوث کے ساتھ فسخ نکاح کے وجوب کے قائل ہیں۔

اگر میاں بیوی دونوں جنگ میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آجائیں تو ان کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب حربی میاں بیوی ایک ساتھ گرفتار ہو جائیں تو ان کا نکاح باقی رہے گا اور اگر ان میں کوئی ایک پہلے گرفتار ہو کر دارالاسلام پہنچ گیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ گرفتار ہوں تو جب تک مال غنیمت کی صورت میں رہیں گے اس وقت تک وہ میاں بیوی رہیں گے۔ مالِ غنیمت کی تقسیم کے بعد کوئی شخص کسی سے اگر ان دونوں کو خرید لیتا ہے تو خریدار کو اختیار ہو گا چاہے تو انہیں رشتۂ زوجیت کے تحت رہنے دے اور چاہے تو انہیں ایک دوسرے سے الگ کر دے اور پھر عورت کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لے یا ایک حیض کے ذریعے استبراءِ رحم کے بعد اس کا نکاح کسی اور سے کرا دے لیث بن سعد بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب شوہر والی کوئی عورت گرفتار کی جائے تو دو حیض کے ذریعے اس کا استبراءِ رحم کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا شوہر اس کی عدت کے دوران آجائے گا تو وہ اس

کا سب سے بڑھ کر حقدار ہوگا۔ اگر بے شوہر عورت گرفتار ہو کر آئی ہو تو ایک حیض کے ذریعے اس کا استبرا ء رحم ہوگا۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر والی عورت گرفتار ہوتے ہی اپنے شوہر سے بائن ہو جائے گی خواہ اس کے ساتھ اس کا شوہر ہو یا نہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں ہے۔ اس کی دلیل فروخت شدہ اور وراثت کے تحت حاصل ہونے والی لونڈی کا مسئلہ ہے۔ اس لیے محض گرفتاری پر تفریق ہو جانا ضروری نہیں رہا کیونکہ گرفتاری میں حدوث ملکیت سے زائد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ عورت پر غلامی کا حدوث نئے سرے سے عقد نکاح کو مانع نہیں ہوتا تو بقاء نکاح کو اس کا مانع نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ ثبوت نکاح کے لیے نکاح کا باقی رہنا نئے سرے سے نکاح کرنے سے بڑھ کر موکد ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جو ابتدائے عقد کے لیے مانع ہوتی ہیں لیکن بقائے عقد کے لیے مانع نہیں ہوتیں مثلاً شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے عورت پر عدت کا لزوم نئے سرے سے عقد نکاح کے لیے مانع ہے لیکن پچھلے عقد کے بقاء کے لیے مانع نہیں ہے

اگر ان حضرات نے ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کیا جو اوطاس کے معرکہ میں ہاتھ آنے والی عورتوں کے متعلق ہے اور جس کی بنا پر آیت (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ) کا نزول ہوا اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حماد نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ انہیں حجاج نے سالم المکی کے واسطے سے محمد بن علی سے خبر دی کہ جب اوطاس کا معرکہ شروع ہوا تو دشمن کے مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے اور عورتیں گرفتار ہو گئیں۔ مسلمانوں کے لیے یہ عورتیں ایک مسئلہ بن گئیں کیونکہ ان کے شوہر بھی تھے۔

اللہ تعالیٰ نے ان پر یہ آیت نازل فرمائی اور یہ بتا دیا کہ مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے ہیں۔ اور قید ہونے والی عورتیں مردوں سے علیحدہ ہو گئی ہیں اور آیت کا نزول ان ہی عورتوں کے متعلق ہوا ہے نیز غزوات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قلمبند کرنے والوں کے بیان کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے غزوہ حنین میں دشمن کا ایک مرد بھی گرفتار نہیں کیا کیونکہ مردوں کی پوری تعداد یا تو میدان جنگ میں کھیت رہی تھی یا شکست کھا کر بھاگ کھڑی ہوئی تھی۔ صرف عورتیں گرفتار ہوئی تھیں۔ جب جنگ بندی ہوگئی تو ان کے بچے کھچے مرد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر درخواست گزار ہوئے کہ ان کی عورتوں کو رہا کرکے ان پر احسان کر دیا جائے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ جو عورتیں میرے اور بنو عبدالمطلب کے حصے میں آئی ہیں وہ تمہیں واپس کی جاتی ہیں پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ جو شخص ملکیت میں آئی ہوئی عورت واپس کر دے گا تو ٹھیک ہے لیکن جو شخص ایسا کرنا نہیں چاہے گا اسے ایک عورت کی رہائی کے بدلے میں پانچ حصے دیئے جائیں گے۔ چنانچہ مسلمانوں نے اپنی اپنی قیدی عورتیں رہا کر دیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کے شوہر نہیں تھے۔

اگر یہ حضرات قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے عموم سے استدلال کریں اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم کا عموم ملکیت کی بنا پر تفریق کے ایجاب کے متعلق وارد نہیں ہوا کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو لونڈی کی خریداری یا اسے ہبہ کرنے یا میراث میں ہاتھ آجانے کی صورت میں تفریق کا حدوث واجب ہو جاتا اسی طرح نئی پیدا شدہ ملکیت کی دوسری صورتوں کا بھی یہی حکم ہوتا۔

لیکن جب ایسا نہیں ہوا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ حدوث ملکیت سے تفریق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور یہ بات آیت میں اللہ کی مراد کی نشاندہی کرتی ہے۔ کیونکہ گرفتار شدہ عورت کی اس کے شوہر سے تفریق واجب کرنے والے مفہوم کے اندر اللہ کی مراد دو میں سے ایک بات ہوسکتی ہے یا تو اس سے اختلاف دارین مراد ہے یا حدوث ملکیت۔ لیکن سنت

کی دلیل نیز ہمارے ساتھ فریق مخالف کا اتفاق دونوں باتیں ملکیت کے حدوث کی بنا پر تفریق کے ایجاب کی نفی کرتی ہیں۔ اس بات نے یہ فیصلہ کر دیا کہ آیت میں اختلاف دارین مراد ہے اور اس چیز نے صرف گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ آیت کی تخصیص کر دی۔ ان کے شوہروں کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

ہم نے اس حکم میں اختلاف دارین کو سبب قرار دیا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے۔ اگر میاں بیوی، دونوں مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دارالحرب سے دارالاسلام چلے آئیں تو ان میں علیحدگی واقع نہیں ہو گی کیونکہ اس صورت میں اختلاف دارین کا مفہوم نہیں پایا گیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان تفریق کا موجب اختلافِ دارین ہے جبکہ عورت کو تنہا گرفتار کر لیا جائے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حربی عورت جب مسلمان یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آ جائے اور اس کے بعد اس کا شوہر بھی اس کے پاس نہ آ جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق تفریق واقع ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ نے دارالحرب سے ہجرت کر کے دارالاسلام میں آ جانے والی عورتوں کے متعلق یہی حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ، اور تم پر ان عورتوں سے نکاح کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہے جب تم ان کے مہر انہیں ادا کر دو) پھر ارشاد ہوا (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ، اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مت باقی رکھو)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ ملک کا وجود پایا گیا۔ تاہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عمرو بن عون نے، انہیں شریک نے قیس بن وہب سے، انہوں نے ابوالوداک سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے معرکے میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا کہ (لا توطأ حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ، کسی حاملہ سے وضع حمل تک اور کسی غیر حاملہ سے ایک حیض گذر جانے تک ہمبستری نہ کی جائے۔)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں سدید بن منصور نے، انہیں ابومعاویہ نے محمد بن اسحاق سے، انہیں یزید بن ابی حبیب نے ابومرزوق سے، انہیں حنش الصنعانی نے حضرت رویفعؓ بن ثابت انصاری سے کہ حضرت رویفعؓ نے ایک دن ہمیں دوران خطبہ فرمایا کہ تم لوگوں سے میں وہی باتیں کہوں گا جو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں۔

آپ نے معرکۂ حنین کے دن ارشاد فرمایا تھا (لا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسقی ماءہ زرع غیرہ حتی یستبرئہا بحیضۃ، کسی شخص کے لیے جو اللہ اور

یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے پانی سے کسی دوسرے کی کھیتی سیراب کرے جب تک کہ ایک حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کرلے)۔

ابوداؤد نے اس رائے کا اظہار کیا کہ "یہاں استبراء رحم کے ذکر میں ابومعاویہ کو وہم ہو گیا ہے تاہم ابوسعید خدریؓ سے جو روایت منقول ہے اس میں اس کا ذکر درست ہے۔"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں النفیلی نے، انہیں مسکین نے، انہیں شعبہ نے یزید بن خمیر سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابوالدرداء سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں ایک عورت کو دیکھا جس کے وضع حمل کا وقت قریب آگیا تھا آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا (لعل صاحبھا الم بھا۔ شاید اس کے مالک نے اس سے ہمبستری کی ہے) صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا جسے سن کر آپ نے فرمایا (لقد ھممت ان العنہ لعنۃ تدخل معہ فی قبرہ کیف یورثہ وھو لا یحل لہ وکیف یستخدمہ وھو لا یحل لہ، میرا ارادہ ہو گیا تھا کہ میں اسے ایسی لعنت کروں جو قبر تک اس کے ساتھ جائے، یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو کس طرح اپنا بیٹا بنا کر دوسرے ورثاء کے ساتھ اسے وارث قرار دے گا جبکہ یہ بات اس کے لیے حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ اس کے نطفے سے نہیں ہوگا۔

نیز یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو غلاموں کی طرح اپنی خدمت پر کیسے لگائے گا جبکہ یہ بات اس کے لیے حلال نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نطفہ اس میں شامل ہو گیا ہے۔)

یہ روایت کسی لونڈی کی ملکیت حاصل کرنے والے شخص کو اس کے ساتھ ہمبستری سے روک رہی ہے جب تک کہ وہ اس کا استبراء رحم نہ کرلے اگر غیر حاملہ ہو اور جب تک وضع حمل نہ ہو اگر حاملہ ہو۔

گرفتار شدہ عورت کے استبراء رحم کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس عورت کا شوہر دارالحرب میں موجود ہو تو اس پر دو حیض کی عدت گزارنا لازم ہے۔

ہم نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت کا ذکر کیا ہے اس سے ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم کا ثبوت ملتا ہے۔ اس استبراء کو عدت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر یہ عدت ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان گرفتار شدہ عورتوں میں سے جو شوہروں والی ہوتیں اور جو بے شوہر ہوتیں

میں فرق ضرور کرتے۔

اس لیے کہ عدت کا وجوب فراش یعنی ہمبستری کی وجہ سے ہوتا ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فراش اور غیر فراش والی عورتوں کے درمیان فرق نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایک حیض کے ذریعے یہ استبراء عدت نہیں کہلا سکتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں (اذا تقضت عدتھن، جب ان کی عدت گذر جائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس استبراء کو عدت کا نام دیا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ راوی کے کلام کا جزء ہوں جس نے استبراء کے معنی بیان کرتے ہوئے اسے عدت کا نام دیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہوتی ہے اس لیے مجازاً عدت کے اسم کو استبراء پر محمول کر لیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے ایک اور معنی بیان کیے گئے ہیں۔ زمعہ نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی عورتیں ہیں، سعید نے اپنے قول کو اس بات کی طرف راجع کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے۔

معمر نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور اس نے اپنے والد سے مذکورہ بالا آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ طاؤس نے کہا: "تمھاری بیوی وہ عورت ہے جس کی ملکیت تمھیں حاصل ہو چکی ہو"

اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور تمھارے لیے اس عورت کے سوا کسی سے ہمبستری حلال نہیں ہے جس کی ملکیت تمھیں حاصل ہو چکی ہو" ابن ابی نجیح نے مجاہد سے زیر بحث آیت کی تاویل میں نقل کیا ہے کہ اس میں زنا سے روکا گیا ہے۔

عطاء بن السائب سے منقول ہے کہ "ہر شوہر والی عورت (محصنہ) تم پر حرام ہے سوائے اس عورت کے جس کی ملکیت نکاح کی بنا پر تمھیں حاصل ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شوہروں والی عورتیں اپنے شوہروں کے سوا سب پر حرام ہیں۔ چونکہ آیت کے الفاظ میں ان معنوں کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا ممتنع نہیں ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بھی یہی ہو۔

لیکن اس سے ان معانی کو اختیار کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے جو صحابہ کرام نے آیت

کی تاویل اس کے سلسلے میں اختیار کیا ہے۔ یعنی ایسی گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ وطی کی اباحت جن کے شوہر دارالحرب میں موجود ہوں، اس طرح آیت کی تاویل کو دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ ملکِ یمین کا اطلاق لونڈی پر ہوتا ہے بیویوں پر نہیں ہوتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لونڈیوں اور بیویوں کے درمیان فرق رکھا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں یا ان عورتوں سے جن کی ملکیت انہیں حاصل ہو)۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو بیویوں سے علیحدہ قرار دیا اور جب ملک یمین کا لفظ علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ ملکیت میں آئی ہوئی لونڈیوں پر محمول ہوتا ہے۔ بیویوں پر نہیں۔ حقیقت کے لحاظ سے بھی بات یہی ہے۔ کیونکہ شوہر کو اپنی بیوی کی کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اسے تو صرف اس کے ساتھ ہمبستری کی اجازت ہوتی ہے اور وہ اس کے بضع سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت ہوتی ہے، مرد کی نہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے ساتھ شبہ کی بنا پر ہمبستری ہو جائے تو مہر پر عورت کا حق ہوگا مرد کا حق نہیں ہوگا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کی کوئی چیز اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری (إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کو اس عورت پر محمول کرنا واجب ہے جسکی ملکیت اسے حقیقتاً حاصل ہو چکی ہو اور یہ عورت وہ ہے جو جنگ میں گرفتار کی جاتی ہے۔

قول باری ہے (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ، یہ اللہ کا قانون ہے جو تم پر فرض کیا گیا ہے) عبیدہ سے مروی ہے کہ بیک وقت چار بیویاں رکھنے کا قانون، قول باری (كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) میں لفظ کتاب منصوب ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل علم کے قول کے مطابق اس کے معنی یہ ہیں۔ كتب الله عليكم ذلك" (اللہ نے تم پر یہ فرض کر دیا ہے)۔

اس کے معنی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ" حرم ذلك كتابا من الله عليكم" تم پر یہ حرام کر دیا گیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر لکھ دیا گیا ہے) اس معنی میں اس حکم کے وجوب کی تاکید ہے اور ہمیں اس کی فرضیت کے متعلق خبر دی گئی ہے اس لیے کتاب کے معنی فرض کے ہیں۔

قول باری ہے (وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ) عبیدہ سلمانی اور سدی سے مروی ہے کہ

پانچ سے کم عورتیں تمھارے لیے حلال کر دی گئی ہیں کہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر حاصل کر لو، عطار کا قول ہے کہ تمھاری قریبی رشتہ دار عورتوں میں سے محرم خواتین کے سوا سب تم پر حلال کر دی گئی ہیں

قتادہ کا قول ہے کہ قول باری (مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ) سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کی ملکیت تمھیں حاصل ہو گئی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ محرم عورتوں اور چار سے زائد عورتوں کے ماسوا بشرطیکہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر یا ملک یمین کی بنا پر حاصل کرو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان عورتوں کے ماسوا جنہیں آیت میں محرمات قرار دیا گیا ہے، نیز سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جن کی ممانعت ہے۔ یہ حکم باقی ماندہ عورتوں کے سلسلے میں عام ہے۔

مہر کا بیان

ارشادِ باری ہے (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ، ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لیے دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں۔ بشرطیکہ تم اپنے اموال کے ذریعے انہیں حاصل کرو) اللہ تعالیٰ نے محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کو بضع کے بدل کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے اور بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل مال ہے۔ اس کی دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ بضع کے بدل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ دوم یہ کہ مہر وہ چیز ہے جو اموال کہلاتی ہو کیونکہ محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کے سلسلے میں آیت کے اندر ہر شخص کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ ایسی چیز کے ذریعے بضع حاصل کرے جو اموال کہلاتی ہو جیسا کہ یہ قولِ باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهٰتُکُمْ وَبَنٰتُکُمْ) اس میں ماؤں اور بیٹیوں کی تحریم کے سلسلے میں ہر شخص کو خطاب ہے۔

آیت زیرِ بحث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیز کا مہر قرار دیا جانا جائز نہیں ہے جس پر اموال کا اطلاق نہ ہو سکتا ہو۔

مہر کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا۔ شعبی، ابراہیم نخعی اور دوسرے تابعین نیز امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا بھی قول ہے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ، حسن، سعید بن المسیب اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ قلیل و کثیر مہر پر نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کیا تھا۔

ایک راوی کا کہنا ہے کہ میں نے اس ڈلی کو ۱/۲ ۳ درہم میں فروخت کیا تھا۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ سونے کی ڈلی دس یا پانچ درہم کی ہوتی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار چوتھائی دینار کی ہے، ابن ابی لیلیٰ، لیث، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ قلیل اور کثیر مال پر نکاح ہو جاتا ہے خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جو چیز اموال نہ کہلاتی ہو وہ مہر نہیں ہو سکتی اور یہ کہ مہر کے لیے شرط ہے کہ اسے اموال کا نام دیا جا سکتا ہو آیت کا مقتضیٰ اور اس کا ظاہر یہی ہے۔

اس لیے جس شخص کے پاس ایک یا دو درہم ہوں اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اموال والا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ کی رو سے ایک یا دو درھم کا مہر قرار پانا درست نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کے پاس دس درہم ہوں اس کے متعلق بھی تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اموال والا ہے اور آپ نے دس درہموں کو مہر قرار دے دیا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بلاشبہ ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہی ہے کہ دس درہم کی رقم مہر نہیں ہے لیکن ہم نے اجماع کی بنا پر اسے جائز قرار دیا ہے کیونکہ اجماع کی بنا پر آیت کی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

نیز حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انہوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا مھر اقل من عشرۃ دراھم، دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا) حضرت علیؓ کا بھی قول ہے کہ دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اجتہاد اور رائے کے حوالے سے اس قسم کی مقادیر کی جو خالص حقوق اللہ میں شمار ہوتی ہیں، معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان کی معرفت کا ذریعہ توقیف یعنی شرع کی جانب سے رہنمائی یا اتفاق امت ہے۔ حضرت علیؓ کا مہر کی مقدار دس درہم مقرر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنا پر کہی ہے۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق حضرت انس سے مروی ہے کہ یہ بالترتیب تین دن اور دس دن ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق روایت ہے کہ یہ چالیس دن ہے۔

ظاہر ہے ان حضرات نے یہ مذہب توقیف کی بنیاد پر بیان کی ہیں۔ کیونکہ یہ باتیں اجتہاد اور رائے کی بنا پر نہیں کہی جا سکتیں اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نمازی جب آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ حضرت علیؓ نے فرض کی ادائیگی کے لیے تشہد کی جو یہ مقدار مقرر کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنیاد پر کہی ہے۔

ہمارے بعض اصحاب نے دس درہم کی مقدار کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ بضع یعنی اندام نہانی ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بدلے ہی اپنے لیے مباح کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ حد سرقہ میں قطع ید کے مشابہ ہو گیا۔ جب ہاتھ ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بغیر مباح نہیں کیا جا سکتا اور مال کی وہ مقدار جس کی چوری کے بدلے ہاتھ کاٹ ڈالنا مباح ہو جاتا ہے فقہاء کے اصول کے مطابق دس درہم ہے۔ اس لیے مہر کا بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بضع کو اپنے لیے بدل کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہے اور بدل کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے اس لیے بضع کے سلسلے میں ممانعت کا باقی رہنا واجب ہے یعنی اسے اس صورت کے سوا جس میں اس کے جواز کی دلیل قائم ہو جائے کسی اور صورت میں مباح نہیں کیا جا سکتا۔

جواز کی یہ دلیل دس درہم ہے جس پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے کم کی مقدار میں اختلاف ہے اس لیے کم کی صورت میں بضع کی ممانعت بحالہ باقی رہے گی۔

نیز جب بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا جائز نہیں تو پھر یہ ضروری ہے کہ مہر مثل کو بدل قرار دیا جاتے۔ یہی بدل صحیح معنی میں بضع کی قیمت بن سکتا ہے نیز یہ بھی ضروری ہے کہ دلالت کے بغیر اس میں کمی نہ کی جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی عورت سے مہر مقرر کیے بغیر نکاح کر لیا تو بیوی کے لیے واجب ہونے والا بدل اس کا مہر مثل ہو گا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ بات کسی طرح جائز نہیں کہ نکاح نے جس چیز کو واجب کر دیا ہے اس کا کوئی حصہ دلالت کے بغیر ساقط کر دیا جائے۔

اب اجماع کی دلالت تو یہ ہے کہ دس درہم سے زائد مقدار کو ساقط کرنا جائز ہے اور اس سے کم کی مقدار کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہر مثل ہی واجب

رہے جسے عقد نکاح نے واجب کر دیا ہے کیونکہ مہر مثل کے اسقاط پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اگر تم نے انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دی ہو اور ان کے لیے مہر بھی مقرر کیا ہو تو مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ادا کر دو) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ خواہ مہر تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے نصف کی ادائیگی واجب ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہماری مذکورہ بالا وضاحتوں سے جب اس بات کا ثبوت ہو گیا کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا تو اب دس درہم کے ایک حصے کو مہر کا نام دینا اسی طرح ہے جس طرح ان اشیار میں جن کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے

بعض کو اس نام سے پکارنا گویا کل کو پکارنا ہوتا ہے۔ مثلاً طلاق، نکاح وغیرہ اب چونکہ عقد میں دس کے حصے نہیں ہو سکتے تو اس کے بعض کے لیے جو نام استعمال کیا گیا گویا وہی اس کے کل کے لیے بھی استعمال ہوا۔ اس لیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تعلق زن و شو ہونے سے پہلے ہی طلاق دے دے گا تو اسے دس کا آدھا بطور مہر ادا کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ دس درہم ہی حقیقت میں فرض یعنی مقررہ مہر تھا۔

آپ دیکھیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو آدھی طلاق دیتا ہے تو وہ اسے ایک پوری طلاق کے تحت مطلقہ بنا دیتا ہے اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کے آدھے حصے کو طلاق دے دی ہو تو گویا اس نے اس کے پورے جسم کو طلاق دے دی۔ اسی طرح اگر کسی نے قتل عمد میں نصف قتل معاف کر دیا تو اسے پورے قتل کو معاف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

ٹھیک اسی طرح پانچ درہم کو فرض یا مہر کا نام دینا گویا دس درہم کو یہ نام دینا ہے کیونکہ یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ عقد نکاح میں دس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے جب ہم طلاق کے بعد پانچ درہم واجب کریں گے تو یہ فرض یعنی مقررہ مہر کا نصف کہلائے گا۔

نیز ہم مفروض یعنی مقررہ مہر کا نصف واجب کرتے ہیں اس لیے ہمارا یہ طرزِ عمل آیت کے حکم کے خلاف نہیں جاتا اور ہم کسی اور دلالت کی بنا پر پانچ درہم تک اضافے کو بھی واجب کرتے ہیں ہمارا مسلک آیت کے خلاف اس وقت ہوتا اگر ہم نصف فرض یعنی مہر کا نصف واجب نہ کرتے۔ اب جبکہ ہم نے نصف فرض واجب کر دیا اور اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اضافے کو بھی واجب کر دیا تو اس میں آیت کی کسی طرح مخالفت نہیں ہوئی۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ مہر دس درہم سے کم کا بھی ہو سکتا ہے۔ ان کا استدلال عامر بن ربیعہ کی روایت پر ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کی گئی اس نے ایک جوڑے جوتے کے مہر پر کسی سے نکاح کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا "تو جوتے کے ایک جوڑے کے بدلے اپنی جان اور اپنا مال حوالے کرنے پر رضامند ہو گئی؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نکاح کو جائز قرار دیا۔

اسی طرح ابوالزبیر کی روایت سے بھی ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی کہ آپ کا ارشاد ہے (من اعطی امرأۃ فی نکاح کف دقیق او سویق او طعاما فقد استحل، جس شخص نے نکاح میں عورت کو ایک مٹھی آٹا یا ستو یا طعام دے دیا تو اس نے اسے اپنے لیے حلال کر لیا)۔

اسی طرح حجاج بن ارطاۃ کی روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے عبدالملک بن المغیرہ الطائفی سے روایت کی ہے، انہوں نے عبدالرحمان بن السلمانی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن دوران خطبہ ارشاد فرمایا (انکحوا الایامی منکم تمہارے خاندانوں میں جو عورتیں بیوہ ہیں ان کا نکاح کرا دو)۔

صحابہ نے عرض کیا: "ان کے نکاح کا ذریعہ یعنی مہر کیا ہوگا؟" آپ نے فرمایا (ما تراضی بہ الاھلون، جس پر طرفین کے کنبے والے رضامند ہو جائیں) اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے کہ آپ نے فرمایا (من استحل بدرھمین فقد استحل، جس شخص نے دو درہم کا مہر دے کر کسی کو اپنے لیے حلال کر لیا اس نے فی الواقع حلال کر لیا۔ نیز یہ روایت بھی کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا اور اس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی تو آپ نے فرمایا تھا (اولم ولو بشاۃ، ولیمہ ضرور کرو خواہ ایک ہی بکری ذبح کر لو) آپ نے سونے کی ایک ڈلی مہر پر نکاح کے متعلق کسی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

ایک اور روایت بھی ہے جس کے راوی ابو حازم ہیں، انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے ایک عورت کا واقعہ بیان کیا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کرنے لگی کہ "میں اپنی ذات آپ کو ہبہ کرتی ہوں۔" آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا: "آپ اس کے ساتھ میرا نکاح کرا دیجیے۔" آپ نے اس سے پوچھا: "تمہارے پاس اسے مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟" اس نے عرض کیا: "میرے پاس تو بس میرا یہ تہمد ہے۔" آپ نے فرمایا: "اگر تم اسے اپنا ازار دے

دو گے تو تم تہمد کے بغیر بیٹھ رہو گے۔"

پھر آپ نے اس سے فرمایا: "مہر کے لیے کوئی چیز تلاش کرو خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو۔" اس طرح آپ نے مہر کے لیے لوہے کی ایک انگوٹھی کی اجازت دے دی اور لوہے کی انگوٹھی ظاہر ہے دس درہم کی نہیں ہوتی۔

نعلین کے مہر پر نکاح کی اجازت کا جواب یہ ہے کہ یہ دس یا اس سے زائد درہم کے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے اختلافی نکتہ پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس شخص نے جوتے کے ایک جوڑے پر نکاح کیا تھا۔ اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جوتے کے دیئے ہوئے جوڑے کی قیمت دس درہم یا اس سے زائد ہو۔ لفظ کے عموم میں اس بات کی دلالت موجود نہیں کہ جوتوں کا جوڑا چاہے جس قسم کا بھی ہو اس پر نکاح کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس لیے مخالف کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو سکتی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے جواز کی اسے اطلاع دی اور نکاح کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جوتوں کا جوڑا ہی مہر ہو سکتا ہے۔ اس کے سوا دوسری کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر وہ مہر کے بغیر بھی نکاح کر لیتا پھر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

نکاح کے جواز سے اس پر بھی دلالت نہیں ہوئی کہ عورت کے لیے کوئی مہر نہیں۔ ٹھیک اسی طرح دس درہم سے کم قیمت والے جوتے کے ایک جوڑے پر نکاح کے جواز میں یہ دلالت موجود نہیں کہ ان کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ کا یہ ارشاد کہ "جس نے دو درہم یا ایک مٹھی آٹے کے مہر پر کسی عورت کو اپنے لیے حلال کر لیا تو فی الواقع اس نے حلال کر لیا۔" تو اس میں ملک بضع کی خبر دی گئی ہے۔

اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ انہوں نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا جس کی قیمت ایک روایت کے مطابق پانچ یا دس درہم تھی۔ رہ گیا آپ کا یہ قول کہ علائق یعنی لوازم یا ذرائع وہ ہیں جن پر طرفین کے کنبے والے رضامند ہو جائیں تو یہ اس چیز پر محمول ہو گا جو شریعت کے لحاظ سے جائز قرار دی جا سکتی ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین کے خاندان والے شراب یا خنزیر پر رضامند ہو جائیں یا ایک جانب سے یہ شرط لگا دی جائے کہ یہ نکاح اس وقت ہو گا جبکہ دوسری جانب والے اپنی بہن یا

بیٹی کا نکاح مہر کے بغیر ہمارے ساتھ کر دیں تو ان تمام صورتوں میں ان کی باہمی رضامندی جائز متصور نہیں ہو گی۔

یہی بات مہر کے تعین میں باہمی رضامندی کے اندر بھی چلے گی یعنی اس مہر کے تعین پر باہمی رضامندی کو درست قرار دیا جائے گا جس کا حکم شریعت میں ثابت ہو چکا ہو اور وہ دس درہم کا تعین ہے۔ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت کی تاویل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس عورت کے لیے فوری طور پر کوئی چیز پیش کرنے کا حکم دیا تھا۔

ان ہی معنوں پر آپ کے کلام کو محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر آپ کا ارادہ مہر کے تعین کا ہوتا جس کے ذریعے عقد نکاح درست ہو جاتا تو آپ اس سے یہ سوال کرنے کی بجائے کہ فوری طور پر وہ کیا پیش کر سکتا ہے اس کے ذمہ مہر کی وہ مقدار لازم کر دینے پر اکتفا کر لیتے جس کے ذریعہ عقد نکاح کی صحت عمل میں آجاتی۔

اس لیے آپ کا یہ قول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ نے اس سے وہ چیز مراد نہیں لی جس کا مہر بننا درست ہو سکتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ کو اس کے پاس کوئی چیز نہیں ملی تو آپ نے فرمایا؟" میں اس کے ساتھ تمہارا نکاح قرآن کے ان اجزاء پر کر دیتا ہوں جو تمہیں یاد ہیں حالانکہ قرآن کے جو اجزاء اسے یاد تھے انہیں مہر نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے آپ کے اس قول سے ہمارے ذکر کردہ نکتے کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیتا ہے کہ وہ اس کی ایک سال تک خدمت کرے گا تو اس نکاح کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ایک سال تک خدمت کی شرط پر اگر کسی نے نکاح کر لیا تو آزاد مرد ہونے کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور غلام ہونے کی صورت میں وہ ایک سال تک اس کی خدمت کرے گا۔

امام محمد کا قول ہے۔ کہ اگر وہ شخص آزاد ہو گا تو عورت کو اس کی خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک سال یا اس سے زائد یا اس سے کم عرصے کے لیے اجارے پر عورت کے حوالے کر دے گا اور یہی اس کا مہر ہو گا تو تعلق زن وشو نہ ہونے کی صورت میں اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا بصورت دیگر اس کا نکاح ثابت ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ وہ اسے حج کرائے گا پھر تعلق زن وشو ہونے سے قبل ہی اسے طلاق دے بیٹھا تو وہ اس عورت کو حج کے سلسلے میں سواری، لباس اور اخراجات کا نصف بطور تاوان ادا کرے گا۔

۹۔ حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سال کی خدمت کے عوض نکاح جائز ہے۔ بشرطیکہ ایک سال کے وقت کا تعین کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ اسے قرآن کی ایک سورت سکھا دے گا تو یہ مہر نہیں ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہی اس کا مہر ہو گا۔ لیکن اگر اس نے تعلق زن وشو ہونے سے قبل اسے طلاق دے دی تو سورت کی تعلیم کی تکمیل کی صورت میں تعلیم کی نصف اجرت اس عورت سے وصول کرے گا۔

امام شافعی سے المزنی نے اس قول کی روایت کی ہے۔ لیکن ربیع کی روایت کے مطابق مہر مثل کا نصف اس عورت سے وصول کرے گا۔

۹۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم) اس بات کا مقتضی ہے کہ بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔

اس لیے کہ قول باری (أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول بضع کے بدل کے طور پر مال کی تملیک۔ دوم۔ مال کے منافع کو سپرد کرنے کے لیے مال کی حوالگی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہر جس کے ذریعے مرد بضع کا مالک قرار پاتا ہے۔ یا تو مال ہو گا یا یہ مال کے وہ منافع ہوں گے جن کی وجہ سے وہ مال کو عورت کے حوالے کرنے کے قابل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قول باری (أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم) ان دونوں معنوں پر مشتمل اور ان دونوں معنوں کا مقتضی ہے۔

۱۰۔ مہر کا حکم یہ ہے کہ وہ مال ہو اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا، اور عورتوں کے مہر خوشدلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو)۔

یہ دلالت اس طرح ہے کہ قول باری (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) امر کا صیغہ ہے جس کا ظاہر ایجاب کا مقتضی ہے اور اس کے مفہوم کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ مہر مال کی صورت میں ہونا چاہیے یہ دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول: قول باری (وَآتُوا) کے معنی 'اَعْطُوا' کے ہیں اور اعطار یعنی عطا رکرنا اعیان یعنی نقود و اسباب میں ہوتا ہے۔ منافع میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ منافع میں اعطار کے حقیقی معنی پیدا نہیں ہو سکتے۔

دوم: قول باری (فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اور یہ صورت منافع میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت صرف اشیائے خوردنی میں یا ایسی چیز میں پیدا ہو سکتی ہے کہ جسے اعطار کے بعد خوردنی اشیار میں تبدیل کیا جا سکتا ہو اس لیے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ منافع کو مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس وضاحت کی روشنی میں غلام کی خدمت کو بھی مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت کا اقتضار یہی ہے اور اگر اس کے لیے دلالت قائم نہ ہو جاتی تو یہ ہرگز جائز نہ ہوتی۔

مہر کے سلسلے میں زیر بحث مسئلے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شخص سے اپنی بہن، بیٹی یا لونڈی کا نکاح کر دے اور طرفین کے ان دونوں نکاحوں میں کوئی مہر مقرر نہ کیا جائے۔

یہ چیز اس بات کی اصل اور بنیاد ہے۔ کہ مہر صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو باطل قرار دیا کہ منافع بضع کو مہر بنا دیا جائے کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ تو اس کی اس مفہوم پر دلالت ہو گئی کہ بضع کے بدل کے طور پر ہر ایسی چیز کی شرط جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں نہ ہو۔ مہر قرار نہیں دی جا سکتی۔

ہمارے اصحاب کا بھی اس سلسلے میں یہ قول ہے کہ اگر قتل عمد میں خون معاف کرنے یا فلاں بیوی کو طلاق دینے کی شرط پر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ بھی اسی طرح مہر نہیں بن سکتی جس طرح منافع بضع مہر نہیں بن سکتے۔ امام شافعی نے نکاح شغار کے سلسلے میں یہ کہا ہے کہ اگر طرفین میں سے کسی ایک نکاح کا بھی مہر مقرر کر دیا جائے تو نکاح جائز ہو جائے گا

اور دونوں عورتوں میں سے ہر ایک کو مہر مثل ملے گا۔

امام شافعی نے جس صورت میں نکاح کو جائز قرار دیا ہے اس میں بضع کو مہر قرار نہیں دیا دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرما دیا ہے۔

اس صورتِ حال کی دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اوّل یہ کہ اگر نکاح شغار دو لونڈیوں کی صورت میں ہو رہا ہو تو پھر منافع بضع ہی مہر قرار پائیں گے۔ کیونکہ آقا مہر کا حق دار ہوتا ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافع بضع کو نکاح کا بدل بننے کی ممانعت فرما کر اسے باطل قرار دیا ہے۔

دوم اگر نکاح شغار دو آزاد عورتوں کی صورت میں ہو رہا ہو اور طرفین میں سے ایک دوسرے سے یوں کہے: "میں اپنی بہن کا نکاح تیرے ساتھ اس شرط پر کر رہا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کا میرے ساتھ نکاح کر دے گا۔" تو یہ عقد ان دونوں عورتوں میں سے کسی کے لیے مہر کے ذکر سے یکسر خالی ہوگا اس لیے کہ اس عقد میں منافع کی شرط ایک ایسے فرد کے لیے لگائی گئی ہے جو منکوحہ کے علاوہ کوئی اور ہے اور وہ ولی ہے۔

اس طرح ان دونوں صورتوں میں سے ایک کے اندر شغار کا نکاح منکوحہ کے لیے بدل کے ذکر سے خالی ہوگا۔ اور دوسری صورت کے اندر بضع کا بدل کسی اور بضع کے منافع کی شکل میں مقرر ہوگا۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بدل بننے سے روک دیا ہے۔

اس طرح یہ بات بھی اس قاعدے کی اصل اور بنیاد بن جائے گی کہ بضع کے بدل کی شرط یہ ہے کہ اس کا استحقاق مال کی حوالگی کی صورت میں پایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بضع کے منافع مال کے اندر ایک حق کی صورت میں ہوتے ہیں تو یہ بات غلام سے خدمت لینے کی شرط پر نکاح کرانے کی صورت کے مشابہ کیوں نہیں قرار دی گئی۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشابہ قرار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی خدمت کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مال غلام کی گردن یعنی اس کی ذات ہے جو حوالے ہو جاتی ہے۔ جس طرح کہ غلام کو اجارے پر لینے والے شخص کو یہ استحقاق پیدا ہو جاتا ہے کہ خدمت کے لیے غلام اس کے حوالے کر دیا جائے

اس کے برعکس لونڈی کے شوہر کو یہ استحقاق نہیں ہوتا کہ عقد نکاح کی بنا پر لونڈی اس کے

حوالے کر دی جائے کیونکہ آقا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ لونڈی کو اپنے شوہر کے ساتھ رات گذارنے کی اجازت نہ دے جبکہ قولِ باری (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ) کا اقتضاء یہ ہے کہ عقد نکاح کی بنا پر بضع کے بدل کے طور پر مال کی حوالگی کا اس پر استحقاق ہو جائے۔

قرآن کی ایک سورت کی تعلیم پر نکاح کرا دینے کے مسئلے میں یہ تعلیم دو وجہ سے مہر قرار نہیں دی جا سکتی۔ اوّل۔ جیسا کہ ہم ذکر آئے ہیں کہ اس کے ذریعے مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح کسی آزاد انسان کی خدمت کو مہر مقرر کرنے کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ دوم۔ یہ کہ قرآن کی تعلیم فرض کفایہ ہے۔ اس لیے جو شخص بھی کسی کو قرآن کی تعلیم دے گا وہ اپنا ایک فرض ادا کرے گا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ (بلغوا عنی ولو اٰیۃ میری طرف سے لوگوں کو پہنچاؤ خواہ وہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو) اس لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ تعلیم قرآن کو بضع کا بدل قرار دے دیا جائے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو تعلیم اسلام پر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

حالانکہ یہ باطل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان پر جس کام کا کرنا واجب قرار دیا ہے۔ جب وہ یہ کام کرے گا تو وہ اپنا فرض ادا کرے گا اس پر وہ کوئی دنیاوی چیز لینے کا مستحق قرار نہیں پائے گا۔ اگر یہ بات جائز ہو جائے تو حکام کے لیے فیصلوں کی بنا پر رشوت خوری جائز ہو جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کی خبیث کمائی قرار دیا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سلسلے میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث سے استدلال کرتا ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنی ذات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دی تھی پھر ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کر دیجئے۔ آپ نے اس شخص سے دریافت فرمایا تھا کہ "کیا تمہیں قرآن کی کوئی سورت یاد ہے؟" اس نے جواب میں عرض کیا تھا کہ "ہاں، فلاں سورت یاد ہے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا تھا کہ "قرآن کے اس حصے پر جو تمہارے پاس ہے میں نے تمہارا اس عورت سے نکاح کرا دیا۔"

اسی طرح اگر استدلال میں وہ حدیث پیش کی جائے جس کی ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن حفص بن عبداللہ نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے حجاج باہلی سے، انہوں نے عسل سے، انہوں نے عطاء بن ابی رباح

سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے۔

یہ روایت بھی عورت کے واقعہ کے متعلق حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت سے ملتی جلتی ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے دریافت کیا کہ "تمہیں قرآن کی کون سی سورت یاد ہے؟" اس نے جواب میں عرض کیا کہ: "مجھے سورۂ بقرہ یا اس سے متصل سورت یاد ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا: "جاؤ اس عورت کو بیس آیتیں پڑھا دو یہ تمہاری بیوی ہو گئی۔"

اگر اس استدلال میں یہ روایتیں پیش کی جائیں تو جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کے الفاظ اِذْ زَوَّجْتُکَھَا بِمَا مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ کے معنی "لِمَا مَعَکَ مِنَ الْقُرْآنِ" کے ہیں یعنی "میں نے اس عورت کا تم سے نکاح قرآن کے اس حصے کی بنا پر کرا دیا جو تمہارے پاس ہے۔" جس طرح کہ قولِ باری (ذٰلِکُمْ بِمَا کُنْتُمْ تَفْرَحُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا کُنْتُمْ تَمْرَحُوْنَ، یہ اس وجہ سے ہے کہ تم زمین میں ناحق خوش ہوتے اور اتراتے تھے)۔

یہاں (بِمَا کُنْتُمْ) کے معنی "لِمَا کُنْتُمْ" کے ہیں یعنی اس وجہ سے کہ تم خوش ہوتے اور اتراتے تھے۔ نیز قرآن کا اس کے پاس ہونا اس کے بدل بن جانے کا موجب نہیں ہے۔ اس روایت میں تعلیم کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی کہ آپ کی اس قول سے یہ مراد تھی کہ "عظمتِ قرآن کی بنا پر نیز اس بنا پر کہ قرآن کا ایک حصہ تمہارے سینے میں ہے، میں نے اس عورت سے تمہارا نکاح کرا دیا۔"

اس کا وہی مفہوم ہے جو اس روایت کا ہے جس کے راوی عبداللہ بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں جنہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ابوطلحہ نے ام سلیم کو پیغامِ نکاح دیا۔ ام سلیم نے کہا کہ "میں اس شخص یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آئی ہوں اور یہ گواہی دیتی ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اگر تم اس معاملے میں میرے نقشِ قدم پر چلو گے تو میں تم سے نکاح کر لوں گی۔"

ابوطلحہ نے جواب میں کہا کہ "میں بھی اس معاملے میں تمہارے اختیار کردہ طریقے پر ہوں۔" اس پر ام سلیم نے ابوطلحہ سے نکاح کر لیا۔ اس طرح اسلام اس کا مہر بن گیا۔ اس روایت کے معنی یہ ہیں کہ ام سلیم نے ابوطلحہ سے اسلام کی خاطر نکاح کیا تھا۔ ورنہ اسلام حقیقت میں کسی کے لیے مہر نہیں بن سکتا۔

یہ تو رہی پہلی روایت کی تاویل۔ رہ گئی ابراہیم بن طہمان کی روایت تو اس کی سند ضعیف ہے۔ اس واقعہ کو امام مالک نے ابوحازم سے اور انہوں سہل بن سعدؓ سے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا: "اس عورت کو پڑھا دو" امام مالک کی یہ روایت ابراہیم بن طہمان کی روایت کے معارض بھی نہیں ہے۔ اگر یہ روایت درست بھی مان لی جائے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ نے تعلیم قرآن کو مہر قرار دیا کیونکہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ آپ نے اسے عورت کو قرآن پڑھانے کا حکم دیا ہو اور مہر اس کے ذمے باقی ہو آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ قرآن کی تعلیم اس عورت کے لیے مہر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ هٰتَیْنِ عَلٰی اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ، میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا تمھارے ساتھ اس شرط پر نکاح کر دینا چاہتا ہوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرے ہاں کام کرو گے) اس میں آزاد فرد یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے منافع کو بضع کا بدل بنا دیا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ منافع کو عورت کے لیے مشروط نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں حضرت شعیب علیہ السلام کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور باپ کے لیے مشروط کی ہوئی چیز مہر نہیں ہوتی۔ اس لیے زیرِ بحث مسئلہ میں اس سے استدلال غلط ہے۔

نیز اگر یہ درست بھی ہو جائے کہ منافع کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور حضرت شعیب نے ان کی نسبت اپنی طرف اس لیے کر لی تھی کہ عقد نکاح کے متولی اور کارپرداز وہی تھے یا اس لیے کہ ولد کے مال کی نسبت والد کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِیْكَ۔ تو اور تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے) تو یہ کہا جائے گا کہ نکاح شغار کی نہی کے سبب اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قولِ باری (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ لونڈی کو آزاد کر دینا اس کے لیے مہر نہیں بن سکتا کیونکہ آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ بضع کا بدل ایسی چیز ہو جس کی بنا پر لونڈی کو مال کرنے کا استحقاق پیدا ہو جائے اور آزادی دینے کی صورت میں کسی مال کی حوالگی عمل میں نہیں آتی بلکہ اس میں صرف ملکیت کا اسقاط ہوتا ہے اور یہ نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے مال لونڈی کے حوالے کر دینے کا استحقاق ہو جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ رِق یعنی غلامی جس کا آقا مالک ہوتا ہے لونڈی کی طرف منتقل نہیں

بلکہ عتق کے ذریعے صرف آقا کی ملکیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب آزادی ملنے کی بنا پر لونڈی کو کوئی مال ہاتھ نہیں آتا یا کوئی مال اس کے حوالے کرنے کا حق اسے حاصل نہیں ہوتا تو عتق مہر نہیں بن سکتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جو مروی ہے کہ آپ نے حضرت صفیہؓ کو آزاد کر دیا تھا اور اس آزادی کو ان کے لیے مہر قرار دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے لیے مہر کے بغیر نکاح کرنا جائز تھا یہ صرف آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ حکم نہیں تھا۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَھَا خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ، اگر ایک مومن خاتون اپنی ذات نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے ہبہ کر دے اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم) اسے اپنے نکاح میں لینا چاہیں۔ یہ حکم خالص آپ کے لیے ہے۔ اہلِ ایمان کے لیے نہیں)۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ کسی بدل کے بغیر بضع کے مالک ہو سکتے تھے جس طرح کہ بیک وقت نو ازواج مطہرات کو اپنے عقد میں رکھنا آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے اس کا جواز نہیں تھا۔

قولِ باری (وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِھِنَّ نِحْلَۃً۔ فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ھَنِیْئًا مَّرِیْئًا) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قولِ باری (وَاٰتُوْھُنَّ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا) اور عتق کے اندر یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر لونڈی خوش دلی کے ساتھ اس میں سے کچھ واپس کر دے تو اس بنا پر اسے فسخ قرار دیا جائے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے (فَکُلُوْہُ ھَنِیْئًا مَّرِیْئًا) کھا لینے کا مفہوم عتق کے اندر محال ہے۔

قولِ باری ہے (مُّحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسٰفِحِیْنَ۔ بشرطیکہ حصار نکاح میں انہیں محفوظ کرو نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قولِ باری میں دو احتمالات ہیں اول یہ کہ عقد نکاح کی بنا پر نکاح کرنے والوں کے محصن یعنی عفیف بن جانے کا حکم جاری کر کے

نکاح کر لینے پر ان کی حالت یعنی صفت احصان و عفت سے متصف ہونے کی انہیں خبر دی گئی ہے
دوم یہ کہ قول باری (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ) میں مذکورہ اباحت کو احصان کی شرط کے
ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے ہاں پہلی صورت مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق
یعنی غیر مقید رکھنے میں ایسا عموم ہو گا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا درست ہو گا جو اس
کے تحت آتی ہیں۔

البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہوں گی جن کے لیے شرعی دلیل موجود ہو گی۔ اگر دوسری
وجہ مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق رکھنا دراصل مجمل ہو گا کیونکہ اس اطلاق کو اس شرط کے ساتھ
مشروط کر دیا گیا ہے کہ نکاح کے ذریعے احصان یعنی عفت و پاک دامنی کی صفت پیدا ہو جائے۔
اب لفظ احصان خود مجمل ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس لفظ
سے دوسری وجہ پر استدلال درست نہیں ہو گا۔ بلکہ بہتر یہ ہو گا کہ آیت کو پہلی وجہ پر محمول کرتے
ہوئے یہ مفہوم لیا جائے کہ اس کے ذریعے نکاح کر لینے کی بنا پر صفت احصان کے حصول کی خبر
دی گئی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس پر عمل پیرا ہونا ممکن ہو گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی ایسا لفظ وارد ہو جائے جس میں ایسے عموم کا احتمال موجود ہو
جس کے ظاہر پر ہمارے لیے عمل پیرا ہونا ممکن ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس لفظ میں یہ احتمال بھی
پایا جاتا ہو کہ یہ مجمل ہو اور اس کا حکم شریعت کی طرف سے بیان اور تفصیل پر موقوف ہو تو اس
صورت میں اس لفظ کو اجمال کی بجائے عموم کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس
صورت میں لفظ کے ورود کے ساتھ ہی اس کے حکم پر عمل پیرا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے لیے اسی عموم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور لفظ کو اس وجہ پر
محمول کرنا درست نہیں ہوتا جس سے اس کے حکم پر عمل ساقط ہو جائے اور جب تک کسی دوسرے
لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم بیان نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو سکے
یہاں تلاوت کے تسلسل و ترتیب اور آیت کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو اس چیز کی دلیل
ہے کہ احصان کا ذکر کر کے دراصل یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نکاح کے ذریعے محصن یعنی عفیف
بن جاتا ہے۔

وہ اس طرح کہ ارشاد باری ہے (مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ) اور سفاح زنا کو کہتے ہیں
اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ آیت میں مذکور احصان زنا کی ضد ہے اور اس کے معنی عفت

پاک دامنی کے ہیں۔

جب اس جگہ احصان سے مراد عفت لی جائے تو اس صورت میں یہ لفظ ایسے معنوں پر محمول ہوگا جس میں کوئی اجمال نہیں۔ اس لیے کہ پھر عبارت کا مفہوم یہ ہوگا "اور تمھارے لیے ان کے ماسوا دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں کہ تم اپنے اموال کے ذریعے عفت حاصل کرو نہ کہ زنا"۔ اس صورت میں لفظ کے معنی ظاہر اور اس کی مراد واضح ہوگی۔

اور یہ چیز دو باتوں کی موجب ہوگی اول اباحت کے لفظ کے اطلاق اور اس کے عموم کی اور دوم اس اطلاع کی کہ جب لوگ نکاح کریں گے تو زنا کے مرتکب نہیں ہوں گے بلکہ عفت کی صفت سے متصف ہوں گے۔ احصان ایک مشترک لفظ ہے، دوسرے مشترک الفاظ کی طرح جب اس کا اطلاق ہوگا تو اس میں عموم نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

اس کے معانی منع یعنی بچانے اور محفوظ کر دینے کے ہیں اسی سے قلعہ کو حصن کا نام دیا گیا ہے کیونکہ قلعہ اپنے اندر آجانے والوں کو ان کے دشمنوں سے محفوظ کر دیتا ہے، اسی طرح زرہ کو حصینہ کہا جاتا ہے یعنی مضبوط۔ اسی طرح اصیل گھوڑے کو حِصان کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے سوار کو ہلاکت سے بچائے رکھتا ہے۔ پاک دامن عورت کو حَصان کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی شرمگاہ کو فساد سے بچاتی رہتی ہے۔ حضرت حسانؓ نے حضرت عائشہ کی تعریف میں یہ شعر کہے۔

حصان رزان ما تزن بریبۃ   وتصبح غرثی من لحوم الغوافل

آپ عفت مآب اور مجسمۂ وفا ہیں، ہر قسم کی تہمت سے آپ کا دامن پاک ہے اور بے خبر عورتوں کی غیبت کی بھی آپ کو عادت نہیں۔

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ ،جو لوگ پاک دامن اور بے خبر عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں) یعنی عفائف (پاک دامن عورتیں) شرعی لحاظ سے احصان کا اسم مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جو اس کے لغوی معانی کے ماسوا ہیں۔ اس کا اطلاق اسلام کے معنوں پر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَآ اُحْصِنَّ) ایک روایت کے مطابق اس کے معنی ہیں "جب یہ عورتیں مسلمان ہو چکیں"۔ اس کے معنی تزویج یعنی نکاح کرانے کے بھی ہیں۔ چنانچہ درج بالا قول باری کی تفسیر میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ "جب یہ نکاح کرلیں"۔

قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) میں اس کے معنی شوہروں والی عورتیں ہیں۔ قولِ باری (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) میں اس کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر ہوا ہے۔ زنا کی سزا رجم کے سلسلے میں جس احصان کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کا اطلاق نکاح صحیح کی بنا پر ہمبستری پر ہوتا ہے۔

تاہم شرعی لحاظ سے احصان کے ساتھ دو احکام متعلق ہیں۔ ایک تو احصان کی صفت سے متصف انسان پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حد قذف کے وجوب کا حکم جو اس قولِ باری سے ماخوذ ہے (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ)۔

اس احصان میں پاک دامنی، آزادی، اسلام، عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے جب تک ایک شخص میں یہ صفات نہیں پائی جائیں گی اس وقت تک اس پر تہمت زنا لگانے والے پر حدِ قذف جاری نہیں ہوگی کیونکہ دیوانے، نابالغ، زانی، کافر اور غلام پر زنا کی تہمت عائد کرنے والے پر حد قذف جاری نہیں ہوتی۔ اس پر حد واجب کرنے کے لیے احصان کی ان وجوہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوم۔ احصان کی صفت سے متصف انسان کو زنا کرنے کی صورت میں سنگسار کر دینے کا حکم۔ یہ احصان ان اوصاف پر مشتمل ہوتا ہے، اسلام، عقل، بلوغ، آزادی نیز نکاح صحیح کی بنا پر تعلق زن و شو جبکہ طرفین احصان کے ان ہی صفات کے حامل ہوں۔ اگر ان میں سے ایک صفت بھی معدوم ہو تو زنا کے ارتکاب پر سنگسار کر دینے کا حکم اس پر عائد نہیں ہوگا۔

سفاح زنا کو کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا من نکاح ولست من سفاح)۔ قولِ باری (غَيْرَ مُسَافِحِينَ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ "زنا کار نہ ہوں"۔ ایک قول کے مطابق سفاح کا لفظ اس محاورے سے ماخوذ ہے "سفح الماء" (اس نے پانی انڈیلا) اسی طرح کہا جاتا ہے "سفح دمعہ" (اس کے آنسو بہہ پڑے) "سفح دم فلان" (فلاں کا خون بہہ گیا)۔ پہاڑ کے دامن کو سفح الجبل کہتے ہیں اس لیے کہ پہاڑ کے اوپر سے بہنے والا سارا پانی دامن میں آکر گرتا ہے۔

"سافح الرجل" (مرد نے منہ کالا کیا) زنا کے ارتکاب پر یہ محاورہ اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ زانی اپنا پانی وہاں انڈیلتا ہے جہاں اس عمل پر متعلقہ حکم یعنی نسب کا ثبوت، وجوب عدت اور دوسرے احکام نکاح لاحق نہیں ہو سکتے۔ اس لیے زانی کو مسافح کا نام دیا گیا کہ اس نے

یہ حرکت کر کے پانی انڈیل دینے کے سوا اور کوئی کام نہیں کیا۔

اس لفظ کے ذریعے جو احکام معلوم ہوئے وہ یہ ہیں۔ اس عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہو گا اور نہ ہی یہ بچہ اس کے ساتھ ملحق ہو گا۔ عورت پر عدت واجب نہیں ہو گی۔ اس مرد کی فراش یعنی اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہو گا۔ مرد پر مہر واجب نہیں ہو گا اور اس ہمبستری کی بنا پر نکاح کا کوئی حکم بھی لاحق نہیں ہو گا۔ اس لفظ کے ضمن میں مذکورہ بالا تمام معانی موجود ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

متعہ کا بیان

قول باری ہے (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِہٖ مِنْھُنَّ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ فَرِیْضَۃً، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر فرض کے طور پر ادا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس فقرے کا عطف قولِ باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ) میں مذکور محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کے ساتھ نکاح کی اباحت پر ہے یعنی ماقبل کے ارشاد کے بعد یہ فرمایا گیا (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِہٖ مِنْھُنَّ) یعنی نکاح کی بنا پر جن کے ساتھ تمہارا تعلق زن وشو ہو جائے (فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ) اس کے بدلے ان کے مہر پورے ادا کرو۔

اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِھِنَّ نِحْلَۃً ، اور عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو) نیز ارشادِ باری ہے (فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْہُ شَیْئًا، مہر میں دی ہوئی چیز میں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔

استمتاع لطف اندوزی کو کہتے ہیں یہ لفظ یہاں تعلق زن وشو کے لیے بطور کنایہ استعمال ہوا ہے۔ قول باری ہے (اَذْھَبْتُمْ طَیِّبٰتِکُمْ فِیْ حَیَاتِکُمُ الدُّنْیَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِھَا، تم اپنی لذت کی چیزیں سب دنیا ہی میں حاصل کر چکے اور ان کا خوب مزہ اٹھا چکے) یعنی دنیا ہی میں زندگی کا نفع عاجل تمھیں حاصل ہو گیا۔

نیز ارشادِ باری ہے (فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِکُمْ، تم اپنے حصے سے لطف اندوز ہوئے) یعنی دنیا میں سے ملنے والے اپنے حصے سے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو حرام کر دیا جن کی تحریم کا ذکر اپنے اس قول (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ) میں کیا اور اس سے ماؤں اور ماؤں کے ساتھ مذکورہ خواتین سے نکاح مراد لی پھر اس پر اپنے اس قول (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ) کو عطف کیا تو یہ عطف اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ ان محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح مباح ہے۔

پھر ارشاد ہوا (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ ایسا نکاح جس کے ذریعے تم محصن اور عفیف بن جاؤ، شہوت رانی کرنے والے اور زنا کار نہ ہو، پھر اس پر نکاح کے حکم کو عطف کیا جب اس میں تعلق زن و شو یعنی دخول بھی پایا جائے اور فرمایا (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) اس کے ذریعے شوہر پر پورا مہر واجب کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) ان کے ساتھ ان کے کنبے والوں کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کے مہر ادا کرو) میں مہر کو اجر کا نام دیا۔ اس طرح آیت زیر بحث میں مذکورہ اجور بھی مہر ہیں۔ مہر کو اجر کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ منافع کا بدل ہوتا ہے۔ اعیان یعنی قائم بالذات کا بدل نہیں ہوتا جس طرح کہ مکان یا سواری کے منافع کے بدل کو اجرت یا اجر کا نام دیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو اجارے یا کرایہ پر لے کر اس کے ساتھ منہ کالا کر لے تو اس پر حدِ زنا عائد نہیں ہوگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس زانی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جو کسی عورت سے یہ کہے "میں تمہیں فلاں چیز مہر میں دیتا ہوں" حضرت عمرؓ سے بھی اس قسم کی روایت ہے اور یہ نکاح فاسد کی صورت ہوگی کیونکہ یہ گواہوں کے بغیر انجام پذیر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ، جب تم ان عورتوں کو ان کے اجور یعنی مہر ادا کر دو تو ان کے ساتھ نکاح کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

حضرت ابن عباسؓ قولِ باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) کی تاویل "عورتوں سے متعہ کرنا" قرار دیتے تھے۔ اس کے متعلق ان سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس آیت کو متعہ کی اباحت پر محمول کرتے تھے۔

یہ بھی روایت ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت میں آیت کے الفاظ یہ ہیں (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ جب ان سے یہ کہا گیا کہ متعہ کے بارے میں اشعار کہے گئے ہیں تو انہوں نے جواب میں یہ کہا تھا کہ "متعہ کی حیثیت یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص اضطراری حالت میں مردار، خون یا سور کا گوشت کھا لے" اس قول میں انہوں نے ضرورت کے موقعہ پر متعہ کو مباح کر دیا تھا۔

جابر بن زید سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بیع صرف (سونے چاندی کی خرید وفروخت) اور متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں ابن بکیر نے لیث سے، انہوں نے بکیر بن عبد اللہ بن الاشج سے، انہوں نے شرید کے آزاد کردہ غلام عمار سے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے متعہ کے بارے میں یہ پوچھا کہ آیا نکاح ہے یا سفاح یعنی زنا ہے؟

انہوں نے جواب دیا نہ یہ نکاح ہے نہ سفاح" میں نے پھر سوال کیا" تو پھر یہ کیا ہے؟" انہوں نے فرمایا:"بس یہ متعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے۔" میں نے پھر پوچھا:" اس کی وجہ سے عورت عدت گزارے گی؟" انہوں نے جواب دیا:" ہاں، اس کی عدت ایک حیض ہے" میں نے پوچھا:"کیا یہ مرد اور عورت ایک دوسرے کے وارث ہوں گے؟" انہوں نے اس کا جواب نفی میں دیا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطار سے۔ انہوں نے عطار بن خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انہوں نے قولِ باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) کے متعلق فرمایا کہ قولِ باری (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، اے نبی (ان سے کہہ دیجیے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

یہ بات متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لینے پر دلالت کرتی ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے کہ متعہ زنا ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد اللہ بن صالح نے لیث سے، انہوں نے عقیل اور یونس سے انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبد الملک بن مغیرہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ اُن سے متعہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ" یہ سفاح (زنا) ہے۔" ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ متعہ کی صورت میں ہونے والے نکاح کی حیثیت زنا کی ہوتی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ متعہ کو زنا قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ناقلین آثار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بعض اوقات متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اسے مباح قرار دیا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو کبھی مباح نہیں کیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا اس وقت یہ زنا نہیں کہلایا لیکن جب اللہ نے اسے حرام کر دیا تو اس پر زنا کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الزانية هي التي تنكح نفسها بغير بينة و ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر۔

وہ عورت زناکار ہے جس نے گواہوں کے بغیر اپنا نکاح کرا لیا ہو، اور جو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ زانی ہو گا) آپ کے اس قول کا مفہوم ایسے نکاحوں کی تحریم ہے حقیقت زنا نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (العينان تزنيان و الرجلان تزنيان فزنا العين النظر وزنا الرجلين المشي و يصدق ذلك كله الفرج او يكذبه۔

آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ٹانگیں زنا کرتی ہیں، آنکھ کا زنا غلط نظر اور ٹانگوں کا زنا چل کر جانا ہے اور شرمگاہ ان تمام باتوں کی تصدیق کر دیتی ہے یا تکذیب) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر کیا کیونکہ یہ تمام صورتیں حرام ہیں اسی طرح متعہ پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر ہوتا ہے اور اس سے اس کی تحریم کی تاکید ہوتی ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے انہیں حجاج نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے کہا کہ میں نے ابو نضرہ سے سنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ متعہ کی اجازت دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اس سے روکتے تھے۔ میں نے اس بات کا تذکرہ حضرت جابر بن عبداللہ سے کیا۔ انہوں نے فرمایا " یہ بات میرے سامنے پیش ہوئی ہے، ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں متعہ کیا تھا۔

متعہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ

جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو آپ نے فرمایا: " اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو چاہتا جس طرح چاہتا حلال کر دیتا۔ اب تم لوگ حج اور عمرہ اسی طرح پورا کرو جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں کے ساتھ نکاح سے باز آ جاؤ۔ اب اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک خاص مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کیا ہو گا تو میں اسے سنگسار کر دوں گا "

حضرت عمرؓ نے متعہ کی سزا کے طور پر رجم کا ذکر کیا اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے تہدید اور

دھمکی کے طور پر ایسا کہا ہو تاکہ لوگ اس سے باز آجائیں ، راوی جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی ہے ، انہیں حجاج نے ابن جریج سے ، انہوں نے کہا کہ مجھے عطار نے بتایا کہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ "اللہ تعالیٰ عمرؓ پر رحم فرمائے متعہ تو اللہ کی طرف سے ایک رحمت تھی جو اس نے امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کی تھی ، اگر عمرؓ اس سے لوگوں کو روک نہ دیتے تو تھوڑے سے ہی لوگ زنا میں مبتلا ہوتے"

حضرت ابن عباسؓ کے اقوال سے جو بات حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ آپ بعض روایات کے مطابق متعہ کی اباحت کے قائل تھے اور اس میں ضرورت یا عدم ضرورت کی کوئی قید نہیں تھی دوسری صورت یہ کہ اس کی حیثیت مردار کی طرح تھی ۔ جس کی ضرورت کے وقت حلت ہو جاتی ہے ۔

ابنِ عباسؓ کا رجوع

تیسری یہ کہ متعہ حرام ہے ۔ ہم نے اس روایت کی سند کا ذکر پہلے کر دیا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا بھی کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے ۔

حضرت ابن عباسؓ کا متعہ کی اباحت کے قول سے رجوع کر لینے پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کے راوی عبد اللہ بن وہب ہیں ، انہیں عمرو بن الحریث نے اور انہیں بکیر بن الاشج نے کہ بنو ہاشم کے آزاد کردہ غلام ابو اسحاق نے کہا "ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ کو بتایا کہ میں ایک سفر پر تھا میرے ساتھ میری لونڈی اور کچھ دوسرے لوگ تھے ۔

میں نے ان لوگوں کو لونڈی سے جنسی انتفاع کی اجازت دے دی ۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا "یہ تو سفاح یعنی زنا ہے" یہ روایت بھی اباحت متعہ کے قول سے ان کے رجوع کر لینے پر دال ہے ۔

جن لوگوں نے متعہ کی اباحت پر قول باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) سے استدلال کیا ہے ۔ نیز یہ کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی قرأت میں (إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) کے الفاظ بھی ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی بھی مسلمان کے نزدیک تلاوت میں مدت کا اثبات درست نہیں ہے اس لیے قرآن میں اجل یعنی مدت کا ثبوت نہیں ۔

اگر قرآن میں اجل کا ذکر ہو بھی جاتا تو یہ عورتوں سے متعہ پر دلالت نہ کرتا اس لیے کہ اس صورت میں یہ گنجائش ہوتی کہ لفظ اجل مہر پر داخل ہے ۔ اس صورت میں جملے کی ترتیب اس

طرح ہوتی "فما دخلتم بہ منھن بمھر الی اجل مسمی فاتوھن فھو دھن عند حلول الاجل"
(ان میں سے جن عورتوں کے ساتھ ایک مقررہ مدت تک مہر ادا کرنے کے بدلے تمہارا تعلق زن وشو ہو جائے تو اس مدت کے گذر جانے پر ان کے مہر انہیں ادا کر دو)

آیت کا مضمون تین وجوہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے، متعہ نہیں۔ اول یہ کہ اس کا عطف قولِ باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ) کے اندر بیان کردہ اباحت نکاح پر ہے اور یہ لامحالہ محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ استمتاع کے ذکر کو اس عورت کے حکم کا بیان قرار دیا جائے جس کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر تعلق زن وشو ہو چکا ہے۔ یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ اب وہ پورے مہر کی حق دار ہو گئی ہے۔

دوم: قولِ باری (مُحْصِنِیْنَ) ہے۔ احصان کی صفت صرف نکاح صحیح کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ متعہ کی بنا پر ہمبستری کرنے والا محصن نہیں بنتا اور نہ احصان کا اسم ایسے شخص کو شامل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مراد نکاح ہے۔

سوم: قولِ باری (غَیْرَ مُسَافِحِیْنَ) ہے اس میں زنا کو سفاح کا نام دیا گیا کیونکہ نکاح کے احکام اس سے منتفی ہوتے ہیں یعنی نسب ثابت نہیں ہوتا، عدت واجب نہیں ہوتی اور علیحدگی واقع ہونے تک بقاء فراش نہیں ہوتا یعنی مرد کو اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہوتا۔

چونکہ ان تمام باتوں کا متعہ میں وجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زنا کے معنوں میں قرار دیا جائے گا اور عین ممکن ہے کہ جس نے متعہ کو سفاح قرار دیا ہے اس کا ذہن اسی بات کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ زانی کو مسافح اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کی ہمبستری کے نتیجے میں متعلقہ احکام میں سے اس کے سوا اور کوئی حکم لازم نہیں ہوا کہ اس نے اپنا پانی یعنی مادۂ تولید غلط طریقے سے بہا دیا اور اس عمل سے نسب کا استحقاق بھی اسے حاصل نہ ہو سکا۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے جب وطی کی حلال صورت سے سفاح کے اسم کی نفی کر کے احصان کا اثبات کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ استمتاع سے متعہ مراد نہ لیا جائے کیونکہ یہ سفاح کے معنوں میں ہے بلکہ اس سے مراد نکاح لیا جائے۔

قولِ باری (غَیْرَ مُسَافِحِیْنَ) مذکورہ اباحت کی شرط ہے۔ اس میں متعہ کی نہی کی دلیل موجود

سے ہے کیونکہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر متعہ سفاح کے معنوں میں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متعہ کی اباحت صحابہ میں سے جس صحابی سے مشہور ہے وہ حضرت ابن عباسؓ ہیں تاہم اس بارے میں ان سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

ایک روایت کے مطابق انہوں نے آیت کی تاویل متعہ کی اباحت کی صورت میں کی ہے۔

ہم بیان کر آئے ہیں کہ متعہ کی اباحت پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس کی ممانعت اور تحریم پر آیت کی دلالتیں ان وجوہ کی بنا پر ظاہر ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اسے مردار، سور کے گوشت اور خون کی طرح قرار دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کی حلت صرف اس شخص کے لیے ہے جو اضطراری حالت میں مبتلا ہو۔

لیکن یہ بات محال ہے کیونکہ حرام شدہ اشیاء کو مباح کر دینے والی ضرورت متعہ کے اندر نہیں پائی جاتی کیونکہ خون اور مردار کو حلال کر دینے والی ضرورت وہ ہے جس کی موجودگی میں ان چیزوں کو نہ کھانے پر جان جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے جبکہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ ترک جماع کی وجہ سے انسان کو نہ اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی عضو کے تلف ہو جانے کا۔

جب رفاہیت اور فارغ البالی کی حالت میں متعہ حلال نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی تو اس سے اس کی مخالفت کا ثبوت ہو گیا اور قائل کا یہ قول محال ہو گیا کہ ضرورت کے وقت یہ مردار اور خون کی طرح حلال ہو جاتا ہے۔

یہ ایک متناقض اور محال قول ہے اور زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس روایت میں راویوں کو وہم ہو گیا ہے اس لیے کہ آپ کی فقاہت اس سے برتر تھی۔ اس جیسی بات آپ کی نگاہوں سے پوشیدہ رہ جاتی۔

اس لیے درست روایت وہ ہے جو آپ سے متعہ کی ممانعت اور تحریم کے اثبات میں مروی ہے نیز جس نے متعہ کی اباحت کے قول سے آپ کا رجوع نقل کیا ہے۔ اس کی روایت بھی درست ہے۔

قول باری (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ، اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور لونڈیوں سے نہیں کہ اس صورت میں ان پر کوئی الزام نہیں۔ ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلبگار ہوگا سو ایسے ہی لوگ حد

سے نکل جانے والے ہیں) متعہ کی تحریم کی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں وطی کی اباحت کو مذکورہ دو صورتوں میں سے ایک کے اندر محدود کر دیا ہے اور ان دو کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کی ممانعت کر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ (فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَاءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ) اور ظاہر ہے متعہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت ہے اس لیے یہ حرام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس بات سے کیوں انکار ہے کہ جس عورت سے استمتاع کیا جائے وہ بیوی ہو اور متعہ ان دونوں صورتوں سے خارج نہ ہو جن کے اندر وطی کی اباحت کو محدود کر دیا گیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عورت پر زوجہ کے اسم کا اطلاق نیز اس اسم کے تحت اس کا اندراج صرف اسی وقت ہو گا جب وہ عقد نکاح کی بنا پر اس کی منکوحہ ہو گی اور متعہ چونکہ نکاح نہیں ہوتا اس لیے وہ زوجہ نہیں کہلا سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے اسم کا اطلاق دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے وطی یا عقد پر۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں یہ واضح کر دیا ہے کہ وطی نکاح کی حقیقت اور عقد مجاز ہے

جب اس اسم کا اطلاق ان ہی دو معنوں میں سے ایک تک محدود ہے اور عقد کو مجازاً نکاح کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اہلِ زبان مطلق عقد تزویج پر اطلاق کرتے ہیں کہ یہ نکاح ہے لیکن انہیں متعہ پر نکاح کا اطلاق کرتے نہ پایا۔ عرب یہ نہیں کہتے کہ فلاں شخص نے فلاں عورت سے متعہ کی شرط پر نکاح کیا ہے تو اب ہمارے لیے متعہ پر نکاح کے اسم کا اطلاق جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ مجاز کا اطلاق صرف اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب اہلِ عرب کو ایسا کہتے ہوئے سنا گیا ہو یا شرع میں اس کا ورود ہوا ہو۔

جب ہمیں شرع اور لغت دونوں میں متعہ پر نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ملا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ متعہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ قرار دیا جائے۔ جنکی اللہ تعالیٰ نے اباحت کر دی ہے اور یہ کہ متعہ کا مرتکب حد سے تجاوز کرنے والا، اپنے نفس پر ظلم کرنے والا اور اللہ کے حرام کردہ فعل کا ارتکاب کرنے والا قرار دیا جائے۔ نیز نکاح کی کچھ شرائط ہیں جو اس کے ساتھ مختص ہیں کہ جب یہ نہ پائی جائیں تو نکاح نکاح نہیں کہلائے گا۔

ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وقت کا گذرنا عقد نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی رفع نکاح کا موجب بنتا ہے۔ جبکہ متعہ کے قائلین کے نزدیک وقت کے گذرنے کے ساتھ متعہ رفع نکاح کا موجب بن جاتا ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ نکاح وہ فراش یعنی حق ہمبستری ہے جس کے ذریعے مرد کی طرف سے کسی دعوے کے بغیر پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے بلکہ فراش نکاح پر پیدا ہونے والے بچے کے نسب کی نفی نہیں ہوسکتی صرف لعان کی بنا پر نسب کی نفی ہوسکتی ہے جبکہ متعہ کے قائلین فراش کی بنا پر نسب کا اثبات نہیں کرتے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی فراش ؟ ایک شرط یہ بھی ہے کہ نکاح علیحدگی یا موت کی صورت میں عدت کا موجب ہے۔ خواہ تعلق زن وشو ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) تم میں جو لوگ وفات پا جائیں اور وہ اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو یہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے دس دن تک انتظار میں رکھیں) جبکہ متعہ عدت وفات کا موجب نہیں ہے اسی طرح قول باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ، اور تمھاری بیویوں کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں تمھارے لیے نصف ہے) جبکہ قائلین متعہ کے نزدیک ایسے مرد اور ایسی عورت کے مابین کوئی توارث نہیں ہوتا۔

یہ ہیں نکاح کے وہ احکام جو اس کے ساتھ مختص ہیں، البتہ غلامی اور کفر نکاح کی صورت میں توارث کے درمیان حائل ہو جاتا ہے جبکہ متعہ کے اندر جانبین میں ایک کی غلامی یا کفر دوسرے کی میراث سے مانع نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی ایسا سبب ہوتا ہے جو علیحدگی کا موجب بن سکتا ہو اور نہ ہی نسب کے ثبوت کی راہ میں کوئی رکاوٹ ہوتی ہے حالانکہ مرد فراش کی اہلیت رکھتا ہے اور فراش کی بنا پر اس سے نسب کا الحاق ہو سکتا ہے تو ان تمام باتوں سے یہ چیز ثابت ہو گئی کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا۔

جب یہ نکاح یا ملک یمین کے دائرے سے خارج ہو گیا تو من جانب اللہ تحریم کی بنا پر یہ حرام ہوگا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں فرمایا ہے۔ (فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ)

اگر یہ کہا جائے کہ مدت جو علیحدگی کی موجب ہوتی ہے اس کا گذر جانا بھی تو طلاق ہے تو اس

کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق یا تو صریح لفظ یا کنایہ کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور متعہ کی صورت میں ان میں سے کوئی صورت پیش نہیں آئی تو پھر یہ طلاق کیسے ہو سکتی ہے۔

اس کے باوجود متعہ کے قائل کے اصول کے مطابق اگر حیض کے دوران مدت گزر جائے تو عورت بائن قرار نہ دی جائے کیونکہ قائلین متعہ حائضہ کی طلاق کو جائز نہیں سمجھتے اس لیے اگر مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی طلاق بن جاتی تو پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ حیض کی حالت میں طلاق کا وقوع نہ ہو۔

لیکن جب ان لوگوں نے مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی کو حیض کی حالت میں واقع کر دیا تو یہ اس کی دلیل بن گئی کہ یہ طلاق نہیں اور اگر عورت طلاق کے بغیر بائن ہو گئی جبکہ شوہر کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں ہوئی جو علیحدگی کی موجب ہو تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ متعہ نکاح نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے نسب، عدت اور میراث کی نفی کا ذکر کیا ہے لیکن ان احکام کا منتفی ہو جانا متعہ کو نکاح بننے سے مانع نہیں ہے کیونکہ نابالغ کے ساتھ نسب کا الحاق نہیں ہوتا لیکن اس کا نکاح درست ہوتا ہے، اسی طرح غلام وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا لیکن ان احکام کا انتفاء اس کے نکاح کو نکاح کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابالغ کے نکاح کے ساتھ نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے جب اس میں فراش اور جنسی ملاپ کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جبکہ تم اس کے ساتھ عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کے نسب کا الحاق نہیں کرتے حالانکہ وہ ہمبستری بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی بنا پر نکاح کی صورت میں اس کے ساتھ نسب کا الحاق جائز ہوتا ہے۔

غلام اور کافر تو غلامی اور کفر کی بنا پر وارث نہیں قرار پائے اور یہی دو باتیں مرد اور عورت کے درمیان توارث کے لیے مانع ہیں لیکن متعہ میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہوتیں اس لیے کہ طرفین میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے سے وارث ہونے کی اہلیت ہوتی ہے۔

اب جبکہ ان دونوں میں میراث کو منقطع کرنے والی کوئی بات نہیں ہوتی اور پھر متعہ کی صورت میں وراثت نہیں پائی جاتی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ نکاح ہوتا تو سبب کی موجودگی اور مانع کی غیر موجودگی کی بنا پر یہ میراث کا موجب بن جاتا نیز اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرما دیا تھا کہ نہ یہ نکاح ہے اور نہ سفاح۔

جب حضرت ابن عباسؓ نے اس سے اسم نکاح کی نفی کر دی تو ضروری ہو گیا کہ یہ نکاح نہ کہلائے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے شرع اور لغت کے لحاظ سے اسماء کے احکام مخفی نہیں تھے۔ جب صحابہ میں سے تنہا حضرت ابن عباسؓ ہی متعہ کے قائل تھے اور وہی خود اسے نکاح نہیں تسلیم کرتے بلکہ اس سے نکاح کے اسم کی نفی کرتے ہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا۔

سنت کی جہت سے متعہ کو حرام قرار دینے والی وہ روایت جسے ہمیں عبدالباقی نے بیان کیا، انہیں معاذ بن المثنی نے، انہیں القعنبی نے، انہیں مالک نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے محمد بن علی کے دو بیٹوں عبداللہ اور حسن سے، ان دونوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔

اس روایت میں امام مالک کے سوا دوسرے راوی کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا تھا کہ "تم تو ایک داں پھینک انسان ہو، متعہ کی رخصت تو اسلام کے ابتدائی زمانے میں تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے دنوں میں اس سے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرما دیا تھا۔"

یہی روایت کئی طرق سے زہری سے بھی مروی ہے اسے سفیان بن عیینہ اور عبیداللہ بن عمر اور کچھ دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔ عکرمہ بن عمار نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک میں فرمایا (ان اللہ تعالیٰ حرم المتعة بالطلاق والنکاح والعدة والمیراث۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق، نکاح، عدت اور میراث کے احکامات بھیج کر متعہ کو حرام کر دیا ہے)

عبدالواحد بن زیاد نے ابو عمیس سے روایت کی، انہیں ایاس بن سلمہ بن الاکوعؓ نے اپنے والد حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ اوطاس کے سال متعہ کی اجازت دے دی تھی پھر اس سے منع فرما دیا۔

ہمیں عبدالباقی بن القانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل بلخی نے، انہیں محمد بن جعفر بن موسیٰ نے، انہیں محمد بن الحسن نے، انہیں امام ابو حنیفہ نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے دن عورتوں کے ساتھ متعہ

سے منع فرمایا تھا۔ حالانکہ ہم شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول " وماکنا مسافحین " (ہم لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے) کئی احتمالات رکھتا ہے۔ اول یہ کہ جس وقت متعہ کی اباحت ہوئی۔ اس وقت بھی لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔ یعنی اگر اس کی اباحت نہ بھی ہوتی تو پھر بھی لوگ شہوت رانی نہ کرتے اس کے ذریعے ان لوگوں کے قول کی تردید ہوگئی کہ اس کی اباحت ضرورت کے تحت ہوئی تھی جس طرح مردار اور خون کی اباحت تھی اور پھر اس سے روک دیا گیا۔

دوم یہ کہ متعہ کی نہی آنے کے بعد لوگ ایسا ہرگز نہ کرتے کہ ان کا شمار شہوت رانی کرنے والوں میں ہوجاتا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لوگ اباحت کی حالت میں بھی متعہ کے ذریعے جنسی آسودگی حاصل کرنے کے روادار نہیں تھے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد نے، انہیں عبدالوارث نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے زہری سے کہ انہوں نے کہا: " ہم لوگ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کے مسئلے پر گفتگو ہو رہی تھی۔

ایک شخص جس کا نام ربیع بن سبرہ تھا کہنے لگا " میں اپنے والد کے متعلق یہ گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے یہ روایت بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر متعہ سے لوگوں کو روک دیا تھا"

عبدالعزیز بن الربیع بن سبرہ نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ نہی کا حکم فتح مکہ کے سال دیا گیا تھا۔ اسماعیل بن عیاش نے عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اسی طرح کی روایت کی ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے سال پیش آیا تھا۔

انس بن عیاض اللیثی نے عبدالعزیز بن عمرو سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اس قسم کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ نہی کا حکم حجۃ الوداع کے موقع پر دیا گیا تھا۔

متعہ کی تحریم میں راویوں کا اختلاف نہیں ہے، البتہ تحریم کی تاریخ میں اختلاف ہے: اس لیے تاریخ کا معاملہ ساقط ہوگیا اور یوں سمجھ لیا گیا کہ تحریم تاریخ کے بغیر وارد ہوئی ہے اور راویوں کے

اتفاق کی بنا پر تحریم ثابت ہو گئی۔

امام ابو حنیفہ نے زہری سے، انہوں نے محمد بن عبد اللہ سے، انہوں نے سبرہ جہنی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے منع فرما دیا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابن ناجیہ نے، انہیں محمد بن مسلم رازی نے، انہیں عمرو بن ابی سلمہ نے، انہیں صدقہ نے عبید اللہ بن علی سے، انہوں نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے، ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ساتھ وہ عورتیں بھی چل پڑیں جن سے ہم نے متعہ کیا تھا، اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "یہ عورتیں قیامت تک کے لیئے حرام ہیں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ متضاد روایتیں ہیں اس لیے کہ سبرہ جہنی کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں لوگوں کے لیے متعہ مباح کر دیا تھا اور بعض کا قول ہے کہ فتح مکہ کے سال ایسا ہوا تھا، جبکہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ میں اس کی تحریم کر دی تھی، حالانکہ خیبر کی جنگ فتح مکہ سے پہلے ہوئی تھی۔ ایک قول ہے کہ یہ تحریم حجۃ الوداع کے موقع پر ہوئی تھی اب یہ فتح مکہ کے سال یا حجۃ الوداع کے موقعہ پر کس طرح مباح ہو سکتی تھی جبکہ اس کی تحریم اس سے قبل ہی غزوۂ خیبر کے سال ہو چکی تھی۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔

اوّل یہ کہ سبرہ کی روایت کی تاریخ مختلف فیہ ہے۔ بعض کا قول ہے یہ فتح مکہ کا سال تھا، بعض کا کہنا ہے کہ یہ حجۃ الوداع کا موقعہ تھا۔ ان دونوں روایتوں میں یہ کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں متعہ کو مباح کر دیا تھا پھر اسے حرام کر دیا۔

جب تاریخ کے متعلق راویوں میں اختلاف ہو گیا تو یہ ساقط ہو گئی اور روایت تاریخ کے بغیر وارد سمجھ لی گئی۔ اس لیے یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے متضاد نہیں رہی جس کی تاریخ کے متعلق دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ کے موقعہ پر اسے حرام کر دیا تھا۔

دوم یہ ممکن ہے کہ آپ نے جنگ خیبر کے موقع پر اسے حرام کر دیا ہو پھر حجۃ الوداع یا فتح کے موقع پر اس کی اباحت کا حکم دے دیا ہو اور پھر تحریم کا حکم نافذ کر دیا ہو۔ اس طرح حضرت

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مذکورہ تحریم سبرہ جہنی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اور پھر یہ اباحت سبرہ ہی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اس لیے کہ ایسا ہونا ممتنع نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے، ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں۔ ہم نے آپ سے فوطے نکلوانے یعنی نامرد بن جانے کی اجازت چاہی لیکن آپ نے ہمیں اس سے روک دیا اور ایک کپڑے کے بدلے محدود مدت تک کے لیے نکاح کی اجازت دے دی پھر فرمایا (لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ)۔

ان پاکیزہ چیزوں کو حرام نہ کرو جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے حلال کر دیا ہے) اس سوال کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہی تو وہ متعہ ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام روایات میں حرام قرار دیا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا۔

ہم اس سے انکار نہیں کرتے کہ ایک وقت متعہ کی اباحت تھی پھر اس کی حرمت ہوگئی۔ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں تاریخ کا ذکر نہیں ہے اس لیے ممانعت پر مشتمل روایات اس روایت کو بے اثر کر دیں گی کیونکہ ان روایات میں اباحت کے بعد ممانعت کا ذکر ہے۔

اگر ان روایات اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کو مساوی مان لیں پھر بھی ممانعت کی روایات اولیٰ ہوں گی جیسا کہ ہم کئی جگہوں پر اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔ متعہ کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی تھی تو اس میں احتمال ہے کہ آپ نے اس سے فوطے نکلوا کر نامرد بن جانے اور مباح نکاح کو حرام کر لینے کی نہی مراد لی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے متعہ مراد ہو اور یہ زمانہ متعہ کی اباحت کا زمانہ ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ طلاق، عدت اور میراث کے احکام کی بنا پر متعہ کی اباحت کا حکم منسوخ ہوگیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کو اس کا علم تھا کہ یہ ایک وقت مباح تھا۔ اب اگر اس کی اباحت بحالہ باقی رہتی تو اس کی روایت بڑے وسیع پیمانے پر تواتر کی شکل ہوتی کیونکہ عام طور پر اس روایت کی ضرورت موجود تھی اور تمام لوگوں کو اس کا اسی طرح علم تھا جس طرح شروع میں تھا اور پھر اس کی تحریم پر صحابہ کرام کا اجماع نہ ہوتا۔

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کو اس کی اباحت سے انکار ہے بلکہ وہ اس کی ممانعت کے قائل ہیں حالانکہ ان سب کو ابتدا سے اس کی اباحت کا علم تھا تو ہمارے لیے یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ اباحت کے بعد پھر ممانعت ہوگئی تھی۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جب نکاح کی اباحت قائم رہی تو اس کی اباحت کے متعلق ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہوا۔ اور یہ تو واضح ہے کہ اگر متعہ کی اباحت ہوتی تو اس سے ان کو اتنا ہی سابقہ پڑتا جتنا کہ نکاح سے پڑا تھا اور اس صورت میں یہ ضروری ہوتا کہ متعہ کی اباحت کے باقی رہ جانے کے متعلق اس کثرت سے روایات ہوتیں کہ اصول روایت کے مطابق یہ حد استفاضہ کو پہنچ جاتیں۔

متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کا رجوع۔

جبکہ ہمیں حضرت ابن عباسؓ کے سوا اور کسی صحابی کے متعلق یہ علم نہیں کہ انہوں نے متعہ کی اباحت کی کھلم کھلا بات کی ہو اور اس کی تحریم کے متعلق صحابہ کرام سے تواتر کے ساتھ نقل ہونے والی روایتوں سے آگاہ ہونے کے بعد حضرت ابن عباسؓ نے بھی اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

یہی بات بیع صرف یعنی سونے چاندی کی خرید و فروخت کے متعلق بھی پیدا ہوئی تھی کہ آپ ایک درہم کے بدلے دو درہم کی نقد خرید و فروخت کی اباحت کے قائل تھے لیکن جب آپ کو یہ یقین ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی تحریم کے متعلق آپ کے پاس ہر طرف سے متواتر روایتیں پہنچیں تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر کے جمہور صحابہ کا قول اختیار کر لیا۔ ٹھیک یہی صورت متعہ کے متعلق بھی پیش آئی تھی۔

صحابہ کرام کو متعہ کی اباحت کے منسوخ ہو جانے کی خبر تھی اس پر حضرت عمرؓ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خطبے کے دوران فرمایا تھا کہ " حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے متعہ جائز تھے لیکن اب میں ان سے روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں "

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں " اگر تمہاری طرف سے اس طرف قدم اٹھتے تو میں سنگسار کر دیتا " آپ کی اس بات کی کسی نے تردید نہیں کی خاص طور پر جبکہ سامعین کو حضرت عمرؓ کی زبانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اس کی اباحت کی اطلاع بھی دے دی گئی تھی۔

صحابہ کرام کی طرف سے اس قول کی تردید نہ ہونے کی دو میں سے ایک وجہ ہو سکتی ہے یا تو یہ کہ انہیں اس کی اباحت کا علم تھا لیکن حضرت عمرؓ کی وجہ سے ممانعت کے اس قول میں وہ سب ان کے ساتھ ہو گئے تھے۔

صحابہ کرام کے بارے میں اس کا تصور بھی بعید ہے کیونکہ یہ رویہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی کھلم کھلا خلاف ورزی کا موجب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کی شان میں یہ فرمایا ہے کہ زمین میں پیدا ہونے والی تمام امتوں میں ان کی جماعت سب سے بہتر ہے، یہ نیکی کا حکم کرتے اور برائی سے روکتے ہیں اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی مخالفت پر ان حضرات کا اکٹھا ہو جانا امر محال ہے اور بعید از قیاس بات ہے اور اس لیے بھی کہ یہ رویہ طرزِ عمل کفر تک پہنچانے والا ہے اور اسلام سے اپنا ناطہ توڑ لینے کا موجب ہے کیونکہ جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اباحت کا حکم دیا تھا پھر وہ اس کے منسوخ ہو جانے کے متعلق کچھ جانے بغیر اس کی ممانعت کا حکم جاری کر دے تو ایسا شخص ملت سے ہی خارج ہے۔

اسی بنا پر ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ صحابہ کرام کو اباحت کے بعد اس کی ممانعت کے بارے میں علم ہو چکا تھا اس لیے انہوں نے حضرت عمرؓ کے قول کی تردید نہیں کی۔ اگر حضرت عمرؓ کی کہی ہوئی بات غلط ہوتی اور صحابہ کرام کے نزدیک اس کا نسخ ثابت نہ ہوتا تو وہ حضرت عمرؓ کی تردید کیے بغیر انہیں جانے نہ دیتے۔

یہی وہ بات ہے جو متعہ کے نسخ پر صحابہ کرام کے اجماع کی دلیل کے طور پر ہمارے سامنے آئی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مباح کی ہوئی چیز کو نسخ کے علم کے بغیر حرام قرار دے کر اس کی ممانعت کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

حرمتِ متعہ پر عقلی دلیل

عقلی طور پر اس کی تحریم پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ عقد نکاح سے اگرچہ منافع بضع مباح ہو جاتے ہیں لیکن عقد نکاح کی بنا پر ان منافع کے استحقاق کی وہی حیثیت ہے جو اعیان یعنی اشیاء کی ملکیت میں عقود کی ہے۔ نیز یہ کہ عقد نکاح اجارے کے عقود سے مختلف ہے جن میں اعیان کے منافع پیش نظر ہوتے ہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عقد نکاح اس وقت درست ہوتا ہے جب اس میں کسی خاص مدت کی شرط نہ ہو اس کے برعکس اجارے کے عقود اس وقت درست ہوتے ہیں جب ان کی مدت معلوم ہو یا کام کی نوعیت معلوم ہو۔ اب جبکہ منافع بضع کے عقد کا حکم بیوع کے عقود یا اعیان پر ہونے والے ان جیسے عقود کے مشابہ قرار پایا تو اس حکم کا وقت کی شرط کے ساتھ نافذ العمل

ہونا درست نہیں ہوگا۔

جس طرح مملوکہ اشیاء میں تملیک کا عمل خاص وقت تک کے لیے نہیں ہوتا۔ اس لیے جب منافع بضع کے عقد میں توقیت پائی جائے گی اور ایک خاص وقت کی شرط لگادی جائے گی تو یہ عقد عقد نکاح نہیں بن سکے گا اور پھر اس کے ذریعے بضع کو اپنے لیے مباح کر لینا درست نہیں ہوگا۔ جس طرح ملکیت کی توقیت کی شرط کے ساتھ عقدِ بیع درست نہیں ہوتا۔

ہبہ کی تمام صورتوں اور صدقات کی شکلوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے کسی عقد کے ذریعے ایک خاص وقت تک کے لیے ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اب منافع بضع چونکہ اعیان مملوکہ جیسی کیفیت کے حامل ہیں اس لیے ان میں بھی توقیت درست نہیں ہوتی۔

متعہ کی اباحت کے قائلین اپنے حق میں یہ استدلال پیش کر سکتے ہیں کہ کم از کم اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ ایک زمانے میں مباح تھا پھر اس کی ممانعت کے متعلق اختلافِ رائے ہوگیا۔ اس لیے ہم تو متفق علیہ امر پر جمے رہیں گے اور اختلاف کی وجہ سے اس سے دست بردار نہیں ہوں گے۔

انہیں یہ جواب دیا جائے گا کہ جن روایات کی بنا پر متعہ کی اباحت کا ثبوت ملتا ہے ان ہی روایات میں اس کی ممانعت کی بات بھی موجود ہے کیونکہ جس روایت میں متعہ کی اباحت کا ذکر ہے اسی روایت میں اس کی ممانعت بھی مذکور ہے۔ اس لیے جس بنا پر اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے اسی بنا پر اس کی ممانعت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اگر ممانعت ثابت نہیں ہو سکتی تو اباحت بھی ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ جس جہت سے اباحت کا ثبوت ہے اسی جہت سے ممانعت کا بھی ثبوت ہے۔

نیز یہ کہنا کہ کسی بات پر اگر ہمارا اتفاق ہو جائے تو اس کے متعلق اختلاف رائے پیدا ہو جانے پر ہم اس اختلاف کی وجہ سے اجماع کا دامن نہیں چھوڑیں گے۔ ایک فاسد قول ہے اس لیے کہ جس نکتے میں اختلاف ہے اس پر اجماع نہیں ہے۔ جب سرے سے اجماع ہی نہیں ہوا تو اس صورت میں قائل کے دعوے کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے کسی دلالت کا قیام ضروری ہوگیا۔

اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی چیز کا ایک وقت میں مباح ہونا اس کی اباحت کی بقاء کا موجب نہیں ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو جس میں نسخ کا ورود ممکن ہو اور ہم نے کتاب و سنت اور

اجماع سلف سے اباحت کے بعد اس کی ممانعت پر دلیل قائم کر دی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متعہ اور اس کی تحریم کے حکم کے متعلق ہم نے جو کچھ بیان کر دیا ہے اس کے ذریعے سے اس شخص تک اس مسئلے کی حقیقت کا ابلاغ ہو گیا ہے جو اپنے نفس کا خیر خواہ ہو۔ اس مسئلے کے متعلق صدر اول میں کوئی اختلاف رائے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اس کے باوجود فقہاء امصار کا اس کی تحریم پر مکمل اتفاق ہے اور کسی قسم کا اختلاف رائے نہیں ہے۔

فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے کہ ایک شخص چند دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام ابویوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دس دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو اس کا یہ عقد باطل ہوگا۔ اور دونوں کا سرے سے نکاح ہی نہیں ہوگا۔ زفر کا قول ہے کہ نکاح جائز اور شرط باطل ہوگی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب مرد کسی عورت سے نکاح کرے لیکن اس کی نیت شروع ہی سے طلاق دینے کی ہو تو اگرچہ ظاہری طور پر اس عقد میں کوئی شرط نہیں ہے پھر بھی ایسے نکاح میں خیر کا پہلو نہیں ہے اس لیے یہ متعہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات اور امام زفر کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد نکاح متعہ کے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ "میں تجھ سے دس روز کے لیے متعہ کرتا ہوں" تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔

اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس عورت سے چند دنوں کے لیے لفظ نکاح کے ذریعے عقد کرے مثلاً یوں کہے "میں دس دنوں کے لیے تجھے عقد زوجیت میں لیتا یعنی نکاح کرتا ہوں"۔ زفر نے اسے نکاح قرار دیا ہے اور دس روز کی شرط کو باطل ٹھہرایا ہے اس لیے کہ نکاح کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں مثلاً یوں کہے "میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا" اس صورت میں نکاح درست ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

ان حضرات اور امام زفر کے مابین صرف اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا درج بالا صورت نکاح ہے یا متعہ۔ جمہور کے نزدیک یہ متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔ جمہور کے اس قول کی کہ ایک مدت تک کے لیے نکاح متعہ ہوتا ہے۔ اگرچہ لفظ میں متعہ کا ذکر نہ بھی موجود ہو۔ صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں اسحاق

بن حسن بن میمون نے، انہیں ابونعیم نے، انہیں عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز نے ربیع بن سبرہ جہنی سے کہ انہیں ان کے والد سبرہ نے بتایا تھا کہ لوگ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ اپنے اپنے گھروں سے چل پڑے اور عسفان میں پڑاؤ کیا۔

روایت کے اگلے حصے میں حضرت سبرؓہ بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو طواف کر کے احرام کھول دینے کا حکم دیا البتہ جو لوگ اپنے ساتھ قربانی کے جانور لے گئے تھے انہیں اس کی اجازت نہیں ملی۔ ہم لوگ جب احرام کھول چکے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے استمتاع کر لو۔

ہمارے نزدیک استمتاع نکاح کرنے کو کہتے ہیں۔ ہم نے یہ تجویز عورتوں کے سامنے پیش کی تو انہوں نے اس شرط پر اسے منظور کیا کہ ہم اس کے لیے مدت مقرر کر دیں۔ ہم نے اس بات کا ذکر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا ایسا ہی کر لو۔ اس کے بعد میں اور میرا چچا زاد بھائی ہم دونوں اس مقصد کے لیے نکل پڑے، میں اس کے مقابلے میں زیادہ جوان تھا، میرے پاس ایک یمنی چادر تھی اور اس کے پاس بھی ایک یمنی چادر تھی۔ جب ہم ایک عورت کے پاس آئے تو اسے میری جوانی اور میرے چچا زاد بھائی کی چادر پسند آگئی۔ کہنے لگی: "ایک چادر تو دوسری چادر کی طرح ہے لیکن یہ زیادہ جوان ہے۔" اشارہ میری طرف تھا۔ چنانچہ میرے اور اس عورت کے درمیان دس دنوں کی مدت طے ہو گئی۔ میں نے اس کے ساتھ ایک رات گذاری۔ صبح کے وقت جب میں مسجد میں گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقامِ ابراہیم اور رکن کے درمیان ایستادہ پایا۔ آپ اس وقت فرما رہے تھے: "لوگو! میں نے تمہیں ان عورتوں سے استمتاع کی اجازت دے دی تھی لیکن سنو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لیے اسے حرام کر دیا ہے۔ اس لیے طے شدہ شرطوں کے مطابق ان سے استمتاع کا اگر کوئی حصہ باقی رہ بھی گیا ہے تو بھی انہیں چھوڑ دو اور علیحدگی اختیار کر لو اور جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو۔"

اس روایت میں حضرت سبرؓہ نے بتایا کہ استمتاع نکاح کو کہتے ہیں اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں مدت مقرر کرنے کی رخصت دے دی تھی اور اس اباحت کے بعد پھر اس سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک خاص مدت کے لیے نکاح کرنا متعہ کہلاتا ہے۔

اس پر اسماعیل بن ابی خالد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے قیس بن ابی حاتم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے۔ ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں۔ ہم نے جب آپ سے عرض کیا تو سطے نکلوا کہ نامرد بن جائیں تو آپ نے اس سے منع فرما دیا اور ایک مدت تک کے لیے ایک کپڑے کے بدلے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ آپ نے اس وقت یہ آیت بھی تلاوت فرمائی تھی (لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ) حضرت ابن مسعودؓ نے یہ بھی بتایا کہ متعہ ایک محدود مدت تک کے لیے نکاح کا نام تھا۔

اس پر حضرت جابرؓ کی یہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے۔ اس روایت کی سند متعہ کے باب میں بیان ہو چکی ہے۔ اس روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ" اللہ تعالیٰ اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے جو چاہتا حلال کر دیتا تھا اب تم لوگ حج اور عمرے کی اسی طرح تکمیل کرو جس طرح اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں سے نکاح کرنے سے پرہیز کرو۔ سنو! میرے پاس اگر کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک محدود مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیا ہو گا تو میں اسے سنگسار کر دوں گا۔"

حضرت عمرؓ نے یہ بتایا کہ ایک محدود مدت کے لیے نکاح متعہ ہوتا ہے۔ جب ایسے نکاح کے لیے متعہ کا اسم ثابت ہو گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے روک دیا ہے تو اس میں محدود مدت کے لیے نکاح بھی شامل ہو گیا۔ کیونکہ ایسا نکاح اس اسم کے تحت داخل ہے۔

نیز جب متعہ نفع قلیل کے لیے اسم ہے جیسا کہ ارشادِ باری ہے (اِنَّمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ) یہ دنیا دی زندگی نفع قلیل کے سوا کچھ نہیں) یعنی یہ دنیا دی زندگی نفع قلیل کا نام ہے۔ نیز طلاق کے بعد شوہر پر واجب ہونے والی چیز کو اپنے قول (فَمَتِّعُوهُنَّ) سے متعہ کا نام دیا۔ ایک جگہ اور ارشاد ہے (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) طلاق پانے والی عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے)۔ اسے متاع یعنی نفع قلیل اس لیے کہا کہ یہ مہر سے کم ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس چیز پر متعہ یا متاع کے اسم کا اطلاق ہوا ہے اس میں اس کے ذریعے تقلیل مراد لی گئی ہے اور یہ کہ عقد جس چیز کا مقتضی اور موجب ہے یہ متعہ اس کے مقابلہ میں بہت معمولی ہے طلاق کے بعد جو چیز دی جاتی ہے اور جس کا نفس عقد نکاح

موجب نہیں ہوتا۔ اس کا نام متعہ یا متاع اس لیے رکھا گیا کہ یہ اس مہر کے مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے جس کا عقد نکاح کے ساتھ عورت کو حق حاصل ہو جاتا ہے۔

نکاح موقت کو اس لیے متعہ کا نام دیا گیا کہ عقدِ نکاح کا مقتضیٰ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس وقت تک باقی رہے جب تک موت یا علیحدگی کا موجب بننے والا کوئی واقعہ پیش نہ آ جائے اس کے مقابلے میں نکاح موقت یعنی متعہ میں مدت بھی مختصر ہوتی ہے اور استمتاع بھی قلیل ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر نکاح میں توقیت کی شرط لگا دی جائے تو خواہ الفاظ میں متعہ کا ذکر ہو یا نکاح کا دونوں صورتوں پر متعہ کے اطلاق کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں کو متعہ کا مفہوم ان وجوہات کی بنا پر شامل ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے کہ دس دن کی مدت کے لیے عقد نکاح کرنے والا انسان اس عقد کو یا تو شرط کے مطابق موقتاً قرار دے گا یا شرط باطل کر کے اس کی توقیت ختم کر دے گا اور اسے مؤبد قرار دے گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ متعہ ہو گی اور اس میں سب کا اتفاق ہو گا لیکن دوسری صورت میں اس کا اسے مؤبد قرار دینا اس لیے درست نہیں ہو گا کہ وقت گذر جانے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا اور اس صورت میں بضع کو اپنے لیے عقد کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہو گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص غلے کا ایک ڈھیر اس شرط پر خریدتا ہے کہ اس کی مقدار دس قفیز (غلہ ناپنے کا ایک پیمانہ) ہے یا وہ شخص اس ڈھیر کے مالک سے یوں کہے: "میں تم سے غلے کے اس ڈھیر میں سے دس قفیز خریدتا ہوں" تو ان دونوں صورتوں میں یہ عقد بیع صرف دس قفیز پر واقع ہو گا اس سے زائد غلہ اس میں داخل نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی نے دس دنوں کے لیے عقد نکاح کر لیا تو دس دنوں کے بعد ان دونوں کے درمیان عقدِ نکاح باقی نہیں رہے گا اس لیے اس مدت کے بعد سابقہ عقد کی بنا پر بضع کو اپنے لیے مباح قرار دینے کا اقدام اس کے لیے جائز نہیں ہو گا وہ اسے موقت بھی قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اس صورت میں وہ صریحاً متعہ ہو گا اس لیے درج بالا دوسری صورت میں بھی عقد کا افساد لازم ہو گیا۔

تاہم یہ صورت نکاح کرنے والے کے نکاح کی اس صورت کی طرح نہیں ہے جس میں

وہ یہ کہے کہ" میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا، اس صورت میں نکاح درست ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں نکاح کا عقد ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کیا گیا ہے۔ لیکن اس نے طلاق کے ذریعے اس عقد کو ختم کرنے کی شرط لگا دی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے تو نکاح باقی رہے گا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عقد نکاح کا وقوع ہمیشہ باقی رہنے کے لیے ہوا ہے صرف طلاق کے ساتھ اسے ختم کر دینے کی شرط لگائی گئی ہے یہ شرط فاسد ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ شرطیں نکاح کو فاسد نہیں کر سکتیں اس لیے شرط باطل ہو جائے گی اور عقد درست ہو جائے گا۔

لیکن دس دنوں کے لیے نکاح کی یہ صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے بعد کے ایام میں عقد باقی نہیں رہے گا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص دس دن کے لیے کوئی گھر کرایے پر لیتا ہے تو اس کا یہ عقد اجارہ دس دنوں کے لیے ہو گا اور بعد کے ایام میں عقد کا کوئی وجود نہیں ہو گا۔ اگر دس دن گزر جانے کے بعد وہ گھر خالی نہیں کرے گا تو وہ غاصب قرار پائے گا اور عقد اجارہ سے ہٹ کر سکونت پذیر شمار ہو گا۔ اس پر زائد دنوں کا کوئی کرایہ بھی عائد نہیں ہو گا۔

اگر مالک مکان کرایہ دار سے یہ کہے کہ" میں تمہیں مکان اس شرط پر کرایہ پر دیتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد میں اس عقد کو فسخ کر دوں گا تو یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے فاسد ہو جائے گا اور دس یا اس سے زائد دن سکونت پذیر رہنے کی بنا پر کرایہ دار پر وہ کرایہ لازم ہو گا جو اس جیسے مکان کا ہو سکتا ہے۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے کہ اگر دس دنوں کے لیے کیا گیا ہو تو ان دنوں کے گزر جانے کے بعد کسی عقد کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

مشروط نکاح کے لیے کیا حکم ہے

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ" میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تجھے دس دن کے بعد طلاق ہو جائے گی" تو ایسی صورت میں یہ نکاح موقت ہو گا کیونکہ دس دن گزر جانے کے بعد یہ باطل ہو جائے گا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا صورت نکاح موقت کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ نکاح مؤبد کی صورت ہے۔ اس نے تو اسے طلاق کے ذریعے ختم کیا ہے۔

عقد کے ساتھ طلاق کے ذکر اور مدت گذر جانے کے بعد طلاق دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ نکاح تو بنیادی طور پر موتید ہوا تھا شوہر نے آنے والے زمانے میں اس پر طلاق واقع کر دی اس لیے عقد کی یہ صورت توقیت نکاح کی موجب نہیں بنتی ہے۔

قول باری ہے (فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) اس کے معنی ہیں مہر ادا کر دو۔ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا کیونکہ بضع کے منافع کا بدل ہے۔ اس سے مہر مراد ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مہر کا ان لوگوں کے لیے ذکر کیا ہے جو نکاح کے ذریعے محصن بن جانے والے ہوں۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) یا جس طرح یہ ارشاد ہے (فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ)

اللہ تعالیٰ نے نکاح کے ذکر کے بعد احصان کا ذکر فرمایا اور مہر کو اجر کا نام دیا اور (فَرِيضَةً) کا لفظ مہر کے وجوب کی تاکید اور اس کی ادائیگی کے متعلق وہم و گمان کا اسقاط ہے کیونکہ فرض وہ ہوتا ہے جو ایجاب کے سب سے اونچے مقام پر ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مہر میں اضافہ کر دینا

اللہ تعالیٰ نے مہر کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ۔ البتہ مہر کی قرارداد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

یہاں "الفریضۃ" مہر مقرر ہو جانے اور اس کی مقدار متعین ہو جانے کے معنوں میں ہے۔ جس طرح میراث اور زکوٰۃ میں مقررہ حصوں اور نصابوں کو فرائض کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم نے گزشتہ ابواب میں اس کی وضاحت کر دی۔

مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد مہر کی مقدار مقرر ہونے کے بعد باہمی رضامندی سے اس میں کمی یا اس کی ادائیگی میں تاخیر یا پوری مقدار کا ہبہ ہے اس آیت میں مقدار میں اضافے پر دلالت موجود ہے کیونکہ قولِ باری ہے (فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ) آیت کے الفاظ میں اضافے، کمی، تاخیر اور ابراء (بری الذمہ کر دینے کے معنوں کے لیے عموم ہے بلکہ دوسرے معانی کی بہ نسبت اضافے کے معنوں کے ساتھ یہ زیادہ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے عموم کو طرفین کی باہمی رضامندی کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقدار میں کمی، ادائیگی میں تاخیر اور بری الذمہ قرار دینے کے سلسلے میں مرد کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوتی جبکہ اضافے کی تجویز میاں بیوی دونوں کے لیے قابلِ قبول ہونے کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عموم کو صرف تاخیر، کمی اور ابراء کے معنوں تک محدود کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ الفاظ کا عموم ان تمام معانی کا متقاضی ہے اس لیے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

نیز درج بالا تین امور کے اندر اسے منحصر کر دینے کی صورت میں میاں بیوی دونوں کی رضامندی

کے ذکر اور ان دونوں کی طرف اس کی نسبت کا فائدہ ساقط ہو جائے گا جبکہ لفظ کے حکم کو ساقط کرنا اور اسے اس طرح منحصر کر دینا جس سے اس کا وجود اور عدم برابر ہو جائے کسی طرح درست نہیں ہوتا۔

مہر میں اضافے پر اختلافِ ائمہ

مہر میں اضافے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ نکاح کے بعد مہر میں اضافہ جائز ہے۔ اور اگر شوہر کی موت واقع ہو جائے یا ہمبستری ہو جائے تو یہ اضافہ برقرار رہے گا لیکن اگر دخول یعنی ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہو جائے تو یہ اضافہ باطل ہو جائے گا اور اسے عقد نکاح میں مقرر شدہ مقدار کا نصف ملے گا۔

زفر بن الہذیل اور امام شافعی کا قول ہے کہ اضافے کی حیثیت نئے سرے سے کئے ہوئے ہبہ کی ہو گی جب عورت اس پر قبضہ کرے گی تو ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق یہ اضافہ درست ہو جائے گا اور اگر قبضہ نہیں کرے گی تو یہ باطل ہو جائے گا۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ اضافہ درست ہوتا ہے اگر دخول سے پہلے ہی مرد طلاق دے دے گا تو اضافی مہر کا نصف حصہ اسے لوٹ آئے گا۔ اس اضافے کی حیثیت اس مال کی ہوتی ہے جو مرد نے بیوی کو ہبہ کر دیا ہو اس کا وجود مرد کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی ذمہ داری بھی اس پر ہوتی ہے اس لیے اس پر عورت کے قابض ہو جانے سے قبل اگر مرد کی وفات ہو جائے تو اسے اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ ایک عطیہ تھا جس پر قبضہ نہیں ہو سکا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے مہر میں اضافے کے جواز پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے۔ اس کے جواز پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح پر ان دونوں کی ملکیت ہوتی ہے یعنی دونوں اس میں تصرف کے مالک ہوتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ مرد کے لیے عورت سے بضع کے عوض خلع کر لینا جائز ہے۔ اس صورت میں وہ عورت سے بضع کا بدل وصول کرے گا اس طرح یہ دونوں بضع میں تصرف کے مالک قرار پائیں گے جب عقد نکاح ان کی ملکیت میں داخل ہوتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں اضافہ بھی جائز ہو جائے جس

طرح عقد نکاح کی ابتدا میں اس حیثیت سے اضافہ جائز تھا کہ یہ دونوں عقد کے مالک تھے کیونکہ ملکیت تصرف کا دوسرا نام ہے اور عقد میں ان دونوں کا تصرف جائز ہے۔

اضافے کے جواز پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت زائد مہر پر قبضہ کرے تو سب کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہو جائے گا۔ عورت کے قبضے میں اسے دینے کے بعد اس کی حیثیت یا تو نئے سرے سے کیئے جانے والے ہبہ کی ہو گی جیسا کہ زفر اور امام شافعی کا قول ہے، یا مہر میں اضافے کی ہو گی جو عقد نکاح کو بعد میں لاحق ہو گیا تھا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اسے نئے سرے سے کیا جانے والا ہبہ قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ میاں بیوی دونوں نے اس حیثیت سے اسے قبول نہیں کیا تھا۔ کہ یہ ہبہ ہے بلکہ انہوں نے اسے اپنے اوپر اس حیثیت سے واجب کر لیا تھا کہ یہ بضع کا بدل ہے۔ جو بعد میں عقدِ نکاح کو لاحق ہو گیا تھا۔

اس صورت میں ہمارے لیے ان دونوں پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہو گا جسے انہوں نے اپنے اوپر خود لازم نہیں کیا تھا کیونکہ قولِ باری ہے (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ، عقود کو پورا کرو) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المسلمون عند شروطھم، مسلمان اپنی شرطوں کی پاسداری کرتے ہیں) اس لیے جب میاں بیوی اپنے درمیان ایک عقد طے کر لیں تو ہمارے لیے ان پر اس کے سوا کوئی اور عقد لازم کر دینا درست نہیں ہو گا۔ کیونکہ ان پر کوئی اور عقد لازم کرنے سے وہ عقد پورا نہیں ہو سکے گا جو انہوں نے خود کیا تھا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المسلمون عند شروطھم) شرط پوری کرنے کا مقتضی ہے اور اصل شرط کو ساقط کر کے ان پر کسی اور چیز کو لازم کر دینا شرط پوری کرنے کے مترادف نہیں ہے اس طرح آیت اور سنت دونوں کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہمارے مخالف کا قول باطل ہے۔ اس بطلان کی دو وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ آیت اور سنت دونوں کا عموم عقد اور شرط کی ایجاب کا مقتضی ہے۔

دوم یہ کہ آیت اور سنت دونوں میاں بیوی کے درمیان طے شدہ عقد کے سوا ان پر کسی اور عقد یا شرط کو لازم کر دینے کے امتناع کو متضمن ہیں۔ جب زائد مہر پر عورت کے قبضے کے بعد میاں بیوی پر عقد ہبہ لازم کر دینا باطل ہو گیا اور تملیک درست ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ مہر میں اضافے کی جہت سے عورت اس کی مالک ہوئی تھی۔

اس اضافے کو ہبہ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس اضافے کو مہر پر اضافہ قرار دینے کی صورت میں قبضے کی بنا پر عورت کو اس کے تاوان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بضع کا بدل ہے لیکن اسے ہبہ قرار دینے کی صورت میں عورت پر اس کے تاوان کی ذمہ داری عائد نہیں ہو گی۔ اسی طرح پہلی صورت میں دخول سے قبل طلاق ہو جانے پر اس اضافے کا سقوط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس پر طلاق کسی طرح اثر انداز نہیں ہو گی۔

جب اس اضافے کے سلسلے میں میاں بیوی عقد کی کوئی ایسی صورت اپنالیں جو تاوان کی موجب بنتی ہو تو ہمارے لیے ان پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہو گا جس میں تاوان نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین بیع کا کوئی عقد کر لیں تو ان پر ہبہ کا عقد لازم کرنا درست نہیں ہو گا اسی طرح اگر اقالہ یعنی عقد بیع ختم کرنا طے کر لیں تو ان پر کوئی نیا عقد بیع لازم نہیں آئے گا۔
اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ مہر میں اضافے کے عقد کی صورت میں عقد ہبہ کا اثبات درست نہیں ہے جب یہ ہبہ نہیں بن سکتا اور دوسری طرف تملیک بھی درست ہو چکی ہے تو اب یہی کہا جائے گا کہ یہ اضافہ بضع کے بدل کے طور پر مقررہ مہر کے ساتھ عقد نکاح کو لاحق ہو گیا تھا۔

امام مالک کے قول کے مطابق یہ اضافہ ہبہ ہے اور اگر دخول سے پہلے طلاق مل جائے تو اس اضافے کا نصف مرد کو واپس ہو جائے گا۔ بظاہر امام مالک کا قول بے ربط معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ اضافہ اگر ہبہ ہے تو اس کا نہ عقد نکاح کے ساتھ کوئی تعلق ہے اور نہ مہر کے ساتھ اور نہ ہی اس کے کسی حصے کی واپسی میں طلاق کسی طرح اثر انداز ہو سکتی ہے اور اگر مہر میں اضافہ ہے تو موت کی بنا پر اس کا بطلان درست نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ اگر دخول سے پہلے اسے طلاق مل جائے تو اضافہ باطل ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافی مقدار عقد نکاح میں موجود نہیں تھی بلکہ بعد میں اس کے ساتھ ملحق کر دی گئی تھی اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس اضافی مقدار کی بقاء عقد نکاح کی سلامتی یا تعلق زن و شو یعنی دخول پر موقوف رہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بیع میں اضافہ عقد کی بقا کی شرط پر اس کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے اور جب عقدِ بیع باطل ہو جاتا ہے تو اضافہ بھی باطل ہو جاتا ہے یہی حکم مہر میں اضافے کا بھی ہے۔

اگر یہاں یہ نقطہ اٹھایا جائے کہ عقد میں موجود مقررہ مہر کا بعض حصہ بھی تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں باطل ہو جاتا ہے۔ تو مہر میں اضافے کی صورت حال بھی ایسی کیوں نہیں ہو سکتی کیونکہ جب یہ اضافہ درست ہے اور عقد کے ساتھ ملحق بھی کر دیا گیا ہے تو اس کی حیثیت یہ ہو گئی ہے کہ گویا عقد میں یہ پہلے سے موجود تھا اس لیے مقررہ مہر اور اس اضافی مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی عقد میں مقرر شدہ سارا مہر طلاق قبل الدخول کی صورت میں باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس شکل میں اس عقد کا ہی بطلان ہو جاتا ہے جس میں اس مہر کا تعین ہوا تھا جس طرح قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت شدہ چیز کی ہلاکت سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔

باقی رہا نصف مہر کا وجوب تو وہ نکاح ٹوٹ جانے پر عورت کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی کے طور پر متعہ یعنی کچھ نہ کچھ دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ جس شخص نے دخول سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی ہو لیکن مہر مقرر ہو چکا ہو تو مقرر شدہ مہر کا نصف اس عورت کا متعہ ہے۔

ابوالحسن کرخی بھی یہی فرمایا کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر ان دو گواہوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے جنہوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی ہو کہ اس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے۔ لیکن شوہر اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو پھر یہ دونوں گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو یہ شوہر کو نصف مہر کا تاوان ادا کریں گے جو اس نے اپنی بیوی کو دی ہو گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جانے کی بنا پر سارا مہر ساقط ہو گیا تھا لیکن مقررہ مہر کا نصف جو اس پر لازم آیا تھا وہ گویا نئے سرے سے ایک دین تھا جو ان گواہوں نے اپنی گواہی کے ذریعے شوہر کے ذمے لگا دیا تھا۔ اس بنا پر دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جانے کی صورت میں مقررہ مہر اور اس پر اضافے کے سقوط کا حکم یکساں ہے اور اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تاویل سے قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے

پہلے طلاق دے دو اور تم نے ان کے لیے مہر بھی مقرر کر دیا ہو تو تمھارے مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ملے گا) کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کہ آپ کا کہنا ہے کہ سارا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور آدھے کا وجوب نئے سرے سے ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ طلاق کے بعد واجب ہونے والا نصف نئے سرے سے مہر بن جائے۔ آیت میں تو صرف مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب ہے اور یہ کسی وصف یا شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ ہم بھی نصف کے وجوب کے قائل ہیں اسی لیے ہماری اس تاویل سے آیت کی مخالفت نہیں ہوتی کہ مقدار مقرر کرنے کا نئے سرے سے وجوب اس پر محمول ہے کہ وہ مطلقہ کے لیے متعہ کا حکم رکھتا ہے۔

دخول سے قبل طلاق کی بنا پر سارا اضافی مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح اگر مہر کے تعین سے خالی ہو تو وہ مہر مثل کا موجب ہوتا ہے کیونکہ بدل کے بغیر بضع پر تصرف جائز نہیں ہوتا۔ پھر دخول سے قبل طلاق کا ورود اسے ساقط کر دیتا ہے کیونکہ عقد میں اس کا ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا۔

اسی طرح مہر میں اضافے کا چونکہ عقد میں ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا اس لیے دخول سے پہلے طلاق کی بنا پر اس کا سقوط بھی واجب ہو گیا۔ اگرچہ عقد کے ساتھ ملحق ہونے کی بنا پر یہ واجب ہو چکا تھا۔ واللہ اعلم۔

امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کے عقد میں آزاد عورت ہو تو اس کے لیے کسی لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے نزدیک، اس صورت میں آزاد عورت کی اجازت یا عدم اجازت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس صورت میں آزاد عورت کو اختیار دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آزاد عورت پر لونڈی سے نکاح کی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی، پھر اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ آزاد بیوی کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس کے ساتھ رہے اور چاہے تو اس سے جدا ہو جائے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ "امام مالک سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں فرمایا: "میرا خیال ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی" اس پر سوال کیا گیا "اس شخص کو اپنے بندِ تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ محسوس ہوتا ہے" تو فرمایا "اسے کوڑے لگائے جائیں گے"، لیکن آپ نے اس کے بعد اس میں تخفیف کر دی۔"

ابن القاسم نے مزید کہا: "امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی غلام کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے جبکہ آزاد عورت اس کے عقد میں پہلے سے موجود ہو تو اس صورت میں آزاد عورت کو کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ لونڈی بھی اس کی عورتوں میں شمار ہوتی ہے۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد بیوی کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کی دلیل، بشرطیکہ آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ۔

تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو یا ان عورتوں کو زوجیت

لونڈیوں کے نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ، اور جو شخص تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتیں (محصنات) سے نکاح کر سکے اسے چاہیئے کہ تمہاری ان لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کرلے جو تمہارے قبضہ میں ہوں اور مومنہ ہوں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کا مقتضی یہ ہے کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کی عدم استطاعت کی صورت میں مسلمان لونڈیوں سے نکاح کی اباحت ہے اس لیے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ یہاں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔ اور اس میں غیر آزاد عورتوں سے نکاح کی ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ اباحت کے ذکر کے ساتھ اس حالت کی تخصیص اس کے سوا دوسری حالتوں کی ممانعت پر دلالت نہیں کرتی۔

جس طرح کہ قول باری ہے (لَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ۔ محتاجی کے خوف سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو) اس میں ہرگز یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس حالت کے زائل ہو جانے پر اولاد کا قتل مباح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً، یہ بڑھتا اور چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو) یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ سود اگر بڑھتا اور چڑھتا نہ ہو تو اس کا کھانا مباح ہے۔

نیز قول باری ہے (وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ، اور جو شخص اللہ کے ساتھ کسی دوسرے الٰہ کو پکارے جس کی اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو) اس کی اس پر ہرگز دلالت نہیں ہے کہ ہم میں سے کسی کے لیے اس قول کی صحت پر کہ اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے، کسی دلیل اور برہان کے قیام کا جواز ہے۔

میں لاؤ جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں)۔

اس آیت میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو وجوہ کی بنا پر دلالت موجود ہے۔ اول آیت میں علی الاطلاق تمام عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے۔ آزاد عورت یا لونڈی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ البتہ اس نکاح کا چار تک محدود رہنا ضروری ہے۔

دوم خطاب کے تسلسل میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) اور یہ بات واضح ہے کہ یہ قول افادۂ حکم میں خود مکتفی نہیں ہے بلکہ کسی ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ کی اسے ضرورت ہے یہ پوشیدہ لفظ وہ ہے جس کا ذکر اس خطاب میں لفظاً گزر چکا ہے یعنی عقدِ نکاح۔

اس طرح کلام کی عبارت یوں ہو گی" فاعقدوا نکاحا علی ما طاب لکم من النساء او علی ما ملکت ایمانکم" (ان عورتوں سے عقدِ نکاح کر لو جو تمھیں پسند آئیں یا ان سے جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں) کلام کی عبارت میں لفظ وطی کو پوشیدہ ماننا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں گذرا ہے۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو اختیار ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کرے اور چاہے تو لونڈی کو عقدِ زوجیت میں لے آئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَانْکِحُوا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ) میں مذکورہ اباحت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ان عورتوں سے نکاح کیا جائے جو ہمیں پسند آئیں۔

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جوازِ عقد کے لیے پسند کی عورتیں ہونا ضروری ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس صورت میں آیت کی حیثیت اس مجمل فقرے جیسی ہو گی جسے وضاحت اور بیان کی ضرورت ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (مَا طَابَ لَکُمْ) میں دو احتمالات ہیں۔

اول یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں" ما استطبتموہ " (جیسی تمھاری پسند ہو) اس صورت میں آیت سے تخییر کا حکم ثابت ہو گا یعنی مرد کو اس معاملے میں اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار مل جائے گا جس طرح کوئی شخص کسی سے یہ کہے" اجلس ما طاب لک فی ھذہ الدار" یا " کل ما طاب لک من ھذا الطعام" (اس گھر میں جب تک تمھیں پسند آئے بیٹھو یا اس طعام میں

اصولِ فقہ میں ہم نے اس امر کی وضاحت کر دی ہے اس لیے قولِ باری (وَمَنۡ لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنۡكُمۡ طَوۡلًا) تا آخر آیت میں صرف ان لوگوں کے لیے لونڈیوں سے نکاح کی اباحت نہیں ہے جن کی یہ حالت ہو یعنی ان میں آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو۔ آیت میں ان لوگوں کے متعلق حکم پر اباحت یا ممانعت کی صورت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ جنہیں آزاد عورتوں سے نکاح کی استطاعت حاصل ہو۔

لفظ "طَوۡل" کی تشریح

طَوۡل کے مفہوم کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سعید بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور سدی سے یہ قول مروی ہے کہ غنٰی یعنی فراخی اور مقدرت کو طَوۡل کہتے ہیں۔ عطار، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی قول کے مطابق جب کوئی شخص کسی لونڈی کی محبت میں گرفتار ہو جائے تو خوش حال ہونے کے باوجود اس لونڈی سے اسے نکاح کر لینے کی اجازت ہے جبکہ یہ خطرہ بھی ہو کہ محبت میں اندھا ہو کر کہیں اس کے ساتھ منہ کالا نہ کر بیٹھے۔

گویا ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں طَوۡل کے معنی یہ ہیں کہ لونڈی کی طرف قلبی میلان اور دلی محبت کے ہوتے ہوئے وہ آزاد عورت سے نکاح کر کے اپنا دل اس کی طرف نہ پھیر لے۔ چنانچہ اس خاص صورت میں ان حضرات نے لونڈی سے نکاح کی اسے اجازت دے دی ہے۔ طَوۡل میں غنٰی اور مقدرت کے معنوں کے ساتھ ساتھ فضل کے معنوں کا بھی احتمال ہے۔

ارشاد باری ہے (شَدِيۡدِ الۡعِقَابِ ذِي الطَّوۡلِ) سخت سزا دینے والا اور صاحب فضل) ایک قول کے مطابق اس کے معنی 'فضل والا' اور دوسرے قول کے مطابق 'قدرت والا' ہیں۔ فضل اور غنٰی معنی کے لحاظ سے متقارب الفاظ ہیں۔ اس لیے آیت میں مذکور لفظ طَوۡل میں غنٰی اور مقدرت نیز فضل اور وسعت کے معانی کا احتمال ہے۔ اگر اس لفظ کو غنٰی کے معنوں میں لیا جائے گا تو اس میں دو احتمال ہوں گے۔

اوّل: عقد میں آزاد یعنی خاندانی عورت ہونے کی صورت میں اسے غنٰی حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم: مالی لحاظ سے فراخی اور آزاد سے نکاح کی مقدرت۔ اور اگر اسے فضل کے

سے جو تمھیں پسند آئے کھاؤ) اس کلام میں مخاطب کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

دوم یہ کہ جو تمھارے لیے حلال ہو اگر آیت میں پہلی صورت مراد ہو تو اس کا مقتضیٰ یہ ہوگا کہ مرد کو جس عورت سے چاہے نکاح کرنے کا اختیار ہے۔ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہوگا۔ اگر دوسری صورت مراد ہو تو اس فقرے کے فوراً بعد اس کا بیان قولِ باری (مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کی صورت میں وارد ہوا ہے۔ جس کے ذریعے آیت اجمال کے درجے سے نکل کر عموم کے درجے میں پہنچ گئی ہے اور صورت حال جو بھی ہو عموم پر عمل واجب ہوتا ہے۔

اگر بالفرض آیت میں اجمال اور عموم دونوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی اسے عموم کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوتا۔ ہمارے لیے جب لفظ کے حکم پر ایک صورت میں عمل کرنا ممکن ہو تو ہم پر ایسا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر قولِ باری (وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہے اس پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے۔ (اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ، وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ۔

آج تمھارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں، اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے اور تمھارا کھانا ان کے لیے اور محفوظ عورتیں بھی تمھارے لیے حلال ہیں خواہ وہ اہلِ ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی)۔

احصان کے اسم کا اطلاق اسلام اور عقد پر ہوتا ہے اس پر قولِ باری (فَاِذَآ اُحْصِنَّ) دلالت کرتا ہے۔ بعض سلف سے اس کے یہ معنی منقول ہیں "جب وہ مسلمان ہو جائیں" بعض کا قول ہے "جب وہ نکاح کر لیں" یہ بات تو واضح ہے کہ اس مقام پر اس لفظ سے نکاح کرنا مراد نہیں ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس سے مراد عفاف اور پاک دامنی ہے اور یہ چیز آزاد عورتوں اور لونڈیوں دونوں کے لیے عموم کا حکم رکھتی ہے۔

نیز قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں بھی کتابیہ لونڈیوں سے نکاح کے متعلق عموم ہے۔ اس پر قولِ باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ

معنوں میں لیا جائے تو اس میں ارادہ غنی کا احتمال ہوگا کیونکہ فضل اس بات کو واجب کر دیتا ہے۔ اس میں دوسرا احتمال یہ ہوگا کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کے لیے اس کے دل کی کشادگی اور لونڈی کی طرف سے منہ پھیر لینا مراد ہے، اگر ایک طرف اس کے دل میں اس بات کے لیے گنجائش نہ ہو اور دوسری طرف گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں مالداری اور فراخی کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کی اجازت ہے۔ جیسا کہ عطاء، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ آیت میں ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔

اس سلسلے میں سلف سے اختلاف رائے منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور مکحول سے مروی ہے کہ لونڈی سے نکاح نہیں کرے البتہ اگر آزاد عورت یعنی حرّہ سے نکاح کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔

مسروقؒ اور شعبی سے منقول ہے کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی حیثیت وہی ہے جو مردار، خون اور سور کے گوشت کی ہے کہ صرف اضطراری حالت میں ان کے استعمال کی اجازت ہے، حضرت علیؓ، ابوجعفر، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر (ایک روایت کے مطابق)، ابراہیم نخعی، حسن (ایک روایت کے مطابق) اور زہری سے منقول ہے ایک انسان خوشحال ہونے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔

عطاء اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی لونڈی سے اتنی دل بستگی ہو کہ نکاح نہ ہونے کی صورت میں اسے زنا کے ارتکاب کا خطرہ پیدا ہو جائے تو ایسی کیفیت میں وہ نکاح کر لے۔ عطاء سے یہ بھی مروی ہے کہ حرّہ عقد میں ہونے ہوئے بھی وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حرّہ عقد میں ہوتے ہوئے لونڈی سے کوئی نکاح نہیں کر سکتا۔ البتہ مملوک یعنی غلام کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، سعید بن المسیب اور مکحول نیز دوسرے تابعین سے منقول ہے کہ آزاد عورت اگر عقد میں ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ ابراہیم کا قول ہے کہ اگر حرّہ کے بطن سے کوئی بیٹا ہو تو اس صورت میں لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ ابراہیم کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عقد میں ایک آزاد عورت اور لونڈی سے نکاح کر لیا تو دونوں سے اس کا یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مسروقؒ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی حرّہ سے نکاح کرے گا

اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کر دو اور تمہارے غلام اور لونڈیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی)۔

اس میں جو عموم ہے وہ لونڈیوں سے نکاح کے جواز کا اسی طرح موجب ہے جس طرح یہ آزاد عورتوں سے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس پر قول باری (وَلَاَمَۃٌ مُّؤْمِنَۃٌ خَیْرٌ مِّنْ مُّشْرِکَۃٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْکُمْ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمہیں بھلی کیوں نہ لگے) بھی دلالت کر رہا ہے۔

یہ خطاب صرف ایسے شخص کو ممکن ہے جو آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ جس شخص کو آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت ہوگی اسے آزاد مسلمان عورت سے بھی نکاح کرنے کی استطاعت ہوگی۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ آزاد مسلمان عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے بھی لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے جس طرح آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے۔

عقلی طور پر بھی اس کے جواز پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک عورت سے نکاح کی استطاعت کسی دوسری عورت سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ جس طرح ایک عورت کی بیٹی کے ساتھ نکاح کی استطاعت اس کی ماں سے نکاح کو حرام نہیں کرتی یا کسی عورت سے نکاح کی مقدرت اس کی بہن سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت لونڈی سے نکاح کی راہ میں حائل نہ ہو بلکہ اس بارے میں لونڈی کا معاملہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کے معاملے سے بھی زیادہ آسان ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام فقہاء امصار کے نزدیک ایک شخص کے عقد میں بیک وقت لونڈی اور آزاد عورت کا اکٹھا ہو جانا جائز ہے جبکہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کی صورت میں یہ ممتنع ہے۔ اس لیے جب کسی عورت کی بیٹی سے نکاح کا امکان اس کی ماں سے نکاح کے لیے مانع نہیں بنتا جبکہ ان دونوں کو بیک وقت عقد میں رکھنے کا حکم آزاد عورت اور لونڈی کو بیک وقت عقد میں رکھنے کے حکم سے زیادہ شدید اور زیادہ سخت ہے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آزاد عورت سے نکاح کے امکان کا لونڈی سے نکاح کی ممانعت پر کوئی اثر نہ ہو۔

جن لوگوں کو اس سے اختلاف ہے ان کا استدلال قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا

تو اس کا یہ نکاح عقد میں موجود لونڈی کے لیے طلاق متصور ہوگا ابراہیم نخعی سے ایک روایت کے مطابق لونڈی اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی الّا یہ کہ اس کے بطن سے شوہر کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو چکا ہو۔

شعبی کا قول ہے کہ جس وقت اس میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت پیدا ہو جائے گی لونڈی کے ساتھ اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ عقد میں حرّہ کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا البتہ اگر حرّہ چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ پھر آزاد عورت کے لیے دو دنوں اور لونڈی کے لیے ایک دن کی باری مقرر کرے گا۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک حرّہ پر لونڈی کو عقد میں لے آنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حرّہ کی رضامندی کے بغیر وہ ایسا کر نہیں سکتا ہے۔ عقد نکاح میں بیک وقت کتنی لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک سے زائد لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

ابراہیم، مجاہد اور زہری سے منقول ہے کہ وہ بیک وقت چار لونڈیاں نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ لونڈی سے نکاح کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف آرا کی یہ صورتیں ہیں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

فقہاء امصار کے درمیان بھی اس معاملے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر اس کے عقد میں حرّہ نہ ہو تو وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے خواہ اسے حرّہ سے نکاح کی استطاعت کیوں نہ ہو لیکن اگر اس کے عقد میں پہلے سے آزاد خاتون موجود ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر اسے لونڈی کے متعلق زنا کے ارتکاب کا خدشہ ہو تو خوشحال ہونے کے باوجود اس کے ساتھ نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک، لیث بن سعد اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ طَول سے مراد مال ہے۔

جب کسی کو آزاد خاتون سے نکاح کرنے کا طَول حاصل ہو یعنی مالدار ہو تو وہ لونڈی سے نکاح نہ کرے اگر مال نہ ہو تو بھی لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا جب تک اسے اپنے بندِ تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ پیدا نہ ہو جائے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری نیز اوزاعی اور

اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ)
تا قولِ باری (ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ) سے ہے۔

کیونکہ اس میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ آزاد عورت سے نکاح کی عدم استطاعت اور بندِ تقویٰ ٹوٹ جانے کا خطرہ اس لیے ان دونوں شرطوں کے وجود کے بغیر لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت درست نہیں ہوگی۔

یہ آیت آپ کی تلاوت کردہ تمام آیات پر فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں نکاح کے سلسلے میں لونڈی کا حکم بیان ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت نہیں ہے۔ آیت میں تو صرف عدم استطاعت کی صورت میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔

ہم نے جو آیات حوالے کے طور پر تلاوت کی ہیں ان میں تمام صورتوں میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔ اس لیے ان دونوں قسموں کی آیتوں میں سے کسی قسم کے اندر کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو دوسری قسم کی آیتوں کے حکم کی تخصیص کرنے والی ہو اس لیے کہ ان کا ورود اباحت کے حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

ان میں سے کسی ایک کے اندر بھی ممانعت کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ یہ آیت دوسری آیات کی تخصیص کر رہی ہے کیونکہ ان سب کا ورود ایک ہی حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ قول باری (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمے دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)۔

پورے سلسلۂ کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ماقبل کے وجود کے ساتھ اس کا جواز ممتنع ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ابتدائی طور پر ایک مملوک کو آزاد کرنا فرض قرار دیا گیا تھا اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔

لیکن مملوک موجود نہ ہونے کی صورت میں جب اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو روزوں کی طرف

منتقل کر دیا تو اس کا اقتضاء یہ ہو گیا کہ مملوک کی عدم موجودگی میں روزوں کے سوا اور کوئی چیز کفارہ نہ بنے پھر جب فرمایا (فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا) تو کفارے کا حکم آیت میں مذکورہ باتوں میں اسی ترتیب سے منحصر ہو گیا جس کی آیت مقتضی ہے۔

اب معترض کے پاس کوئی ایسی آیت نہیں ہے جو لونڈیوں سے نکاح کی ممانعت کرتی ہو تا کہ یہ کہا جا سکے کہ جب لونڈیوں کی اباحت کا ذکر شرط اور حالت کے ساتھ مشروط ہے تو اس شرط یا حالت کی عدم موجودگی ان کی ممانعت کی موجب ہے۔ اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ نکاح کی اباحت کے سلسلے میں وارد ہونے والی تمام آیتیں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتی ہیں۔

اس لیے قول باری (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ) میں آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں لونڈیوں کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اسماعیل بن اسحاق نے اس آیت اور اس کی تفسیر میں سلف کے اختلاف آراء کا ذکر کرنے کے بعد ہمارے اصحاب کے اس مسلک کا تذکرہ کیا کہ ہمارے ہاں آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہونے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: "اس قول کا فاسد اور غلط ہونا حد سے تجاوز کر گیا ہے۔ اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کتاب اللہ کی رو سے ممنوع ہے اس کے جواز کی صرف وہی صورت ہے جس کی اباحت کا کتاب اللہ میں ذکر ہوا ہے۔"

ابوبکر جصاص اسماعیل بن اسحاق کے اس تبصرے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ کہنا کہ "اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے" اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کے متعلق صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہم نے ان کے اقوال بھی نقل کر دیئے ہیں۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم ان اقوال کی روایات کی اسناد کا بھی ذکر کر دیتے۔

اگر اس میں تاویل کا احتمال نہ ہوتا تو اس بارے میں سلف کی آراء مختلف نہ ہوتیں کیونکہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہوتا کہ وہ کسی آیت کی تاویل ایسے معنوں میں کرے جن کا آیت میں سرے سے احتمال ہی نہ ہو۔ سلف میں اس کے متعلق اختلاف رائے ظاہر ہو چکا تھا لیکن کسی نے کسی کی تردید نہیں کی اگر اس قول میں احتمالات نہ ہوتے اور تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو اس صورت میں اس قول کے قائلین ضرور ان لوگوں کی تردید کرتے جو اس کے قائل نہ تھے۔

جب سلف کے درمیان یہ قول شائع وذائع تھا اور اس کے قائلین کی تردید بھی نہیں ہو رہی تھی تو ان کے اس اجتماعی رویے کی بنا پر اس میں اجتہاد کی گنجائش اور آیت میں اس تاویل کا احتمال پیدا ہو گیا جس کی مختلف صورتیں ان حضرات سے منقول ہیں۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسماعیل کا یہ کہنا غلط ہے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔

رہ گئی اسماعیل کی یہ بات کہ "یہ کتاب اللہ کی رو سے ممنوع اور صرف اسی جہت اور صورت میں اس کی اباحت ہے جس کا ذکر کتاب اللہ میں ہوا ہے" تو اس سے ان کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ اس کی ممانعت نصِ قرآنی کی بنا پر ہے یا دلیل کی بنا پر۔ اگر وہ نصِ قرآنی کا دعویٰ کریں تو ان سے اس کی تلاوت اور اس کے اظہار کا مطالبہ کیا جائے گا جو ظاہر ہے کہ ان کے بس کی بات نہیں اور اگر وہ دلیل کا دعویٰ کریں تو اسے پیش کرنے کا ان سے مطالبہ کیا جائے گا۔

ان کے پاس ایسی کسی دلیل کا وجود نہیں ہے۔ اس طرح ان کے کلام سے صرف یہی بات معلوم ہوتی کہ وہ جس چیز کا دعویٰ کر رہے ہیں اس کی صحت کا یقین صرف ان کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ نیز اس تبصرے کے ذریعے انہوں نے فریقِ مخالف کے قول پر صرف تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کے قول کی تردید نہیں کر سکے ہیں البتہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس شرط اور حالت کے ساتھ لونڈیوں سے نکاح کی اباحت باقی ماندہ تمام حالتوں میں اس کی ممانعت کی دلیل ہے اگر اسمٰعیل نے اسی طرح استدلال کیا ہے تو پھر اس دلیل کے اثبات کے لیے ایک اور دلیل کی ضرورت پیش آ سے گی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ امام شافعی سے پہلے کسی نے یہ استدلال کیا ہو۔ اگر مذکورہ بالا بات دلیل ہوتی تو اس مسئلے میں صحابہ کرام اس سے استدلال کرنے میں سب سے بازی لے جاتے نیز اس طرح کے اور دوسرے مسائل جن کے متعلق نئے احکام معلوم کرنے میں ان حضرات کے درمیان آراء کا اختلاف کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے جبکہ ان مسائل میں بہت سے ایسے تھے جن میں اس طرح کے استدلال کی بڑی گنجائش تھی۔

ان حضرات نے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس اجتہاد نیز دلائل کی تمام قسموں سے استدلال کیا تھا لیکن مذکورہ بالا قسم کے استدلال کو انہوں نے قبول نہیں کیا تھا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ طرز استدلال کسی بات کے حق میں دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اس طرح اسماعیل کو اپنے قول کی تائید میں نہ کوئی دلیل مل سکی اور نہ ہی کوئی شبہ پیدا ہو سکا داؤد اصفہانی نے نقل کیا ہے کہ اسماعیل سے جب نص کا مفہوم پوچھا گیا تھا تو انہوں نے جواب میں کہا تھا کہ "جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ نص ہے۔" ان سے سوال کیا گیا "اس کے معنی یہ ہیں کہ کتاب اللہ میں جہاں کہیں اختلاف رائے پیدا ہو جائے وہ نص نہیں ہے۔" اسماعیل نے جواب میں کہا: "قرآن سارے کا سارا نص ہے۔" ان سے سوال کیا گیا۔ "جب قرآن سارے کا سارا نص ہے تو پھر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلاف رائے کیوں پیدا ہوا؟" اس مکالمے کے ناقل داؤد کہتے ہیں: "سائل نے اسماعیل سے یہ سوال پوچھ کر ان پر ایک طرح سے ظلم کیا۔ اس جیسے شخص سے ایسے مسئلوں کے متعلق سوال نہیں پوچھنا چاہیئے کیونکہ ان کا مبلغ علم کے اس مقام سے فروتر ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اسماعیل سے داؤد کی یہ روایت درست ہے تو ان کی یہ بات آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح کی اباحت کے قائلین کے قول کی ان کی طرف سے کی گئی تردید سے مناسبت نہیں رکھتی کیونکہ داؤد نے ان سے یہ نقل کیا کہ ایک مرتبہ تو انہوں نے یہ کہا کہ جس پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ نص ہے اور ایک مرتبہ کہا کہ قرآن سارے کا سارا نص ہے۔

جبکہ قرآن میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو ہمارے اس قول کے خلاف جاتا ہو اور نہ ہی اس قول کے خلاف امت کا اتفاق عمل میں آیا ہے۔ داؤد نے اسماعیل سے اس مکالمے کی جو روایت کی ہے اس میں ضعف کا پہلو موجود ہے۔ داؤد اپنی روایت اور نقل میں غیر ثقہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کی دیانتداری بھی مشکوک ہے۔ خاص طور پر اسماعیل سے اس کی نقل کردہ باتوں کی تصدیق نہیں کی جاتی اور انہیں درست تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسماعیل نے اسے بغداد سے نکلوا دیا تھا اور اس پر بڑے الزامات عائد کیے تھے۔ میرا گمان اس طرف جاتا ہے کہ اسماعیل کو زیر بحث مسئلے میں ہمارے قول پر اس وجہ سے تعجب ہوا ہے کہ ان کے خیال میں اس جیسے مسئلے میں مذکورہ صورت اپنے ماسوا تمام صورتوں کی ممانعت کی خود دلیل ہوتی ہے۔

ہم نے گزشتہ سطور میں واضح کر دیا ہے کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ اس بارے میں ہم نے اصول فقہ کے اندر پوری شرح و بسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

ہمارے قول کی صحت پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ بند تقویٰ ٹوٹ جانے کے خوف اور عدم استطاعت کو ضرورت کا نام نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ ضرورت اس کیفیت کا نام ہے جس کے تحت جان کو خطرہ درپیش ہو اور ظاہر ہے کہ جماع نہ کرنے کی صورت میں جان کو کوئی خطرہ درپیش نہیں ہوتا جبکہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت بھی موجود ہو۔

اس لیے جب ضرورت کی غیر موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہو گیا تو استطاعت کی موجودگی یا عدم استطاعت کی صورت میں اس حکم کے اندر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ عدم استطاعت نکاح کی ضرورت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ نکاح کی ضرورت صرف اسی صورت میں پیش آ سکتی ہے جب اسے اس کام پر اس طریقے سے مجبور کیا جائے جو اس کی جان یا بعض اعضاء کے تلف ہو جانے کا موجب بن جائے۔

آیت میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ضرورت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس پر سلسلہ خطاب میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ، لیکن اگر تم صبر کر لو تو یہ تمھارے لیے بہتر ہے)۔

جس کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں شراب پینے یا مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس کیفیت میں اس کا بھوک پیاس پر صبر کر لینا اس کے لیے بہتر نہیں ہو گا کیونکہ اگر بھوک پیاس برداشت کرتے ہوئے اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے نکاح فرض نہیں ہے کہ اس میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے اس کی اصل ترغیب و تہذیب ہے کہ اس سے انسان میں شائستگی پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ زنا کے گناہ سے اپنا دامن بچاتا رہے جب صورت حال یہ ہو اور عدم ضرورت میں اس کا جواز موجود ہو تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ استطاعت کی موجودگی میں اس کا اس طرح جواز ہو جس طرح استطاعت کی عدم موجودگی میں اس کا جواز ہوتا ہے۔

سلسلہ آیات میں قول باری (بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ، تم سب ایک ہی گروہ کے لوگ ہو) کی تفسیر کے بارے میں ایک قول ہے کہ "تم سب آدم سے ہو" اور ایک قول یہ ہے کہ "تم سب اہل ایمان ہو" یہ مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کے معاملے میں سب برابر ہیں اور یہ بات نکاح کے معاملے میں آزاد عورت اور لونڈی کے درمیان برابری کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

اس سے صرف وہ صورت خارج ہے جہاں برتری اور فضیلت پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح عقد میں پہلے سے موجود لونڈی کی طلاق ہے تو ان کا یہ قول بہت کمزور اور کھوکھلا ہے جس کی عقلی طور پر کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ اگر حقیقت میں صورت حال یہی ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کا وجود لونڈی کے نکاح کو فسخ کر دے جیسا کہ شعبی کا قول ہے جس طرح تیمم کرنے والے کو اگر پانی مل جائے تو اس کا تیمم ختم ہو جاتا ہے خواہ وضو کرے یا نہ کرے۔

امام یوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا) سے یہ مفہوم لیا ہے کہ کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، اگر کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں ہو تو طول یعنی استطاعت کا وجود ہو جائے گا۔ آیت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے اس لیے کہ جس شخص کے عقد میں آزاد عورت نہیں ہو گی اسے اس کی استطاعت حاصل نہیں ہو گی کیونکہ اس صورت میں اس تک اس کی رسائی نہیں ہو گی اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی اسے قدرت حاصل ہو گی۔

گویا امام ابو یوسف کے نزدیک طول کے وجود کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد عورت سے ہمبستری کا وہ مالک ہو۔ ان کی یہ تاویل ان حضرات کی تاویل کے مقابلے میں آیت کے مفہوم کے زیادہ مناسب ہے جن کا قول ہے کہ طول سے مراد آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہے اس لیے کہ مال پر قدرت کسی شخص کے لیے نکاح کے بعد ہی ہمبستری پر مالکانہ حق کی موجب ہوتی ہے۔

اس لیے ہمبستری پر مالکانہ تصرف کی حالت میں طول کا وجود مال کے وجود کے مقابلے میں اخص ہو گا کیونکہ مال کا وجود اس کے لیے صرف نکاح تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ہمیں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں بیوی سے ہمبستری کی ملکیت کسی دوسری عورت سے نکاح کی ممانعت میں موثر ہوتی ہے۔ جبکہ ہم نے یہ خصوصیت مال کے وجود میں نہیں پائی۔ اس لیے لونڈی سے نکاح کی ممانعت میں مال کے وجود کا کوئی اثر نہیں ہوتا

اس بنا پر آیت کی جو تاویل امام ابو یوسف نے کی ہے کہ طول سے مراد آزاد عورت کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہونا ہے۔ اس تاویل کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے جس کے مطابق طول سے مراد مال کی ملکیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظہار کی صورت میں کفارہ ادا کرنے کے لیے مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی ملکیت میں مملوک کی موجودگی متصور ہوتی ہے۔ اس بنا پر آزاد عورت کے مہر کی موجودگی اس سے نکاح کی موجودگی کیوں متصور نہیں ہوتی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا سراسر غلط ہے اور کئی وجوہ سے اس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ ایک تو یہ کہ معترض نے اپنے اس قول میں اس علت اور وجہ کی نشاندہی ہی نہیں کی جو ایک حکم کے تحت ان دونوں صورتوں کی یکجائی کی موجب بن رہی ہے نہ ہی اس دلالت کا ذکر کیا جو اس علت کی صحت کو ثابت کرتی ہے جو دعویٰ ان باتوں سے خالی ہو گا وہ ساقط تصور کیا جائے گا اور قابلِ قبول نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ اگر کسی شخص کے پاس آزاد عورت کے مہر کی مقدار رقم ہو تو اس رقم کا وجود اس عورت کی ماں یا بیٹی سے نکاح کی ممانعت میں وہی کردار ادا کرے گا جو اس عورت سے نکاح کا وجود ادا کرتا ہے۔ حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہوتا جس سے معترض کے اس قول کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مملوک نکاح کی نظیر نہیں ہوتا کیونکہ ظہار کی صورت میں مملوک آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والا مملوک کی موجودگی میں کفارہ ادا کرنے کے لیے کسی اور طرف رخ نہیں کر سکتا۔ جبکہ نکاح کے امکان کے باوجود مرد کے لیے نکاح نہ کرنا جائز ہوتا ہے اس بنا پر مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی، ملکیت میں مملوک کی موجودگی کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اسے آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والے کو حتی الامکان اسے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس نکاح فرض نہیں ہے کہ مہر کی موجودگی میں اس تک رسائی اس پر لازم آتی ہو۔ اس لیے کسی کی ملکیت میں مہر کی موجودگی لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت میں کسی طرح مؤثر نہیں ہوتی اور اس کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں یکساں ہوتی ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے مرد کسی لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ وہ روایت ہے جو حسن اور مجاہد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتنکح الامۃ علی الحرۃ، آزاد عورت پر لونڈی بذریعہ نکاح نہیں لائی جا سکتی۔

اگر یہ روایت موجود نہ ہوتی تو عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح کی ممانعت نہ ہوتی کیونکہ قرآنِ مجید میں ایسا کوئی حکم موجود نہیں ہے جو اس ممانعت کا موجب بنتا ہو۔ دوسری طرف قیاس بھی اس کی اباحت کا موجب ہے لیکن ہمارے اصحاب نے اس معاملے میں قیاس کو ترک کر کے روایت کی پیروی کی ہے۔ واللہ اعلم۔

کتابی لونڈی سے نکاح کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حسن، مجاہد، سعید بن عبدالعزیز اور ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم سے اس کی کراہت نقل کی گئی ہے۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابو میسرہ اور دوسرے حضرات کا قول ہے اس کے ساتھ نکاح جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابویوسف سے یہ منقول ہے کہ اگر ایسی لونڈی کا مالک کافر ہو تو نکاح مکروہ ہے تاہم اگر نکاح ہو جائے تو وہ جائز ہوگا۔ شاید امام ابویوسف کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ اس لونڈی کے آقا کا غلام ہوگا حالانکہ وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی بنا پر مسلمان متصور ہوگا۔

اس لیے ایسا نکاح مکروہ ہے جس طرح مسلمان غلام کو کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا مکروہ ہے۔ امام مالک، اوزاعی، امام شافعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔

اس نکاح کے جواز کی دلیل ان آیات کا عموم ہے جن کا ذکر اس سے پہلے باب میں گذر چکا ہے اور جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کی موجب ہیں۔ کتابی لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز پر ان کی دلالت مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت پر دلالت کی طرح ہے۔

ان میں سے جو آیت خصوصی طور پر اس مسئلے پر دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے۔ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی) جریر نے لیث سے اور انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد عفیف اور پاک دامن عورتیں ہیں۔

ہشیم نے مطرف سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ان عورتوں کا احصان یہ ہے کہ غسل جنابت کرتی ہوں اور زنا سے اپنی شرمگاہ کو بچاتی ہوں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احصان کا اسم کتابیہ کو بھی شامل ہے قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) اس میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو محصنات سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان کے اسم کا ان پر بھی اطلاق ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ ان کا استثنا نہ کرتا۔ نیز قول باری ہے (فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ) اس مقام پر احصان کے اسم کا اطلاق لونڈیوں پر ہوا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ محصنات کا اسم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں کتابی عورتوں سے نکاح کو مطلق رکھا ہے تو یہ حکم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں کے لیے عام ہو گا۔

اگر کتابی عورتوں سے نکاح کے عدم جواز کے قائلین قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ، اور مشرک عورتوں سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک یہ ایمان نہ لے آئیں) اور ایسی عورت مشرکہ ہوتی ہے۔

نیز دوسری آیت میں فرمایا (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ) اس آیت کی رو سے لونڈیوں کے ساتھ نکاح کو مسلمان لونڈیوں تک محدود کر دیا گیا ہے۔ کتابی لونڈیاں اس میں داخل نہیں ہیں تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ کتابی لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت کا حکم بحالہ باقی رہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشرکات کے اسم کا اطلاق کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے اس کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَالْمُشْرِكِيْنَ مُنْفَكِّيْنَ ، اہل کتاب میں سے کافر نیز مشرکین باز آنے والے نہیں تھے) میں اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ آیت میں مشرکین کو اہل کتاب پر عطف کیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکین کے اسم کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا اس لیے اس کا عموم کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے۔ اس لیے کتابی

لونڈیوں سے نکاح کی ممانعت کے لیے اسے آڑ بنانا درست نہیں ہے۔

نیز فقہاء امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ کو قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان فقہاء کے درمیان آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے متعلق کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس لیے قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) یا تو اطلاق کے لحاظ سے کتابی اور بت پرست دونوں قسم کی عورتوں کو عام ہوگا یا اس کا اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہوگا کتابی عورتیں اس میں شامل نہیں ہوں گی۔ اگر یہ اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہوگا تو اس کی وجہ سے ہم پر کیا گیا اعتراض ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ کتابی عورتوں سے نکاح کی نفی نہیں کرے گا۔

اگر یہ اطلاق دونوں قسم کی عورتوں کو شامل ہوگا جبکہ ہم اسے اس کے ظاہر پر محمول کریں تو پھر اس صورت میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ اطلاق قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے کیونکہ آزاد کتابی عورتوں کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت کے ساتھ ساتھ اس آیت پر عمل کے متعلق سب کا اتفاق ہے۔

جب یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یا تو یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئیں یا کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت سے متاخر ہے یا اس کے برعکس ہے یعنی مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر ہے اگر ان دونوں آیتوں کا ایک ساتھ نزول تسلیم کر لیا جائے تو کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کے ساتھ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کی ترتیب کی جہت سے دونوں آیتوں پر عمل ہوگا۔

یا یہ کہ کتابی عورتوں سے نکاح کا حکم اس کے بعد نازل ہوا تھا اس صورت میں بھی اس پر عمل ہو سکے گا یا یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر تسلیم کر لی جائے اگر ایسا ہو جائے تو ممانعت کا نزول کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت پر مرتب مانا جائے گا۔ اس لیے تمام صورتوں میں اباحت پر عمل ہوگا خواہ صورت حال جو بھی ہو۔

علاوہ ازیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

مِنْ قَبْلِكُمْ) کا نزول مشرک عورتوں سے نکاح کی تحریم کے بعد ہوا۔ کیونکہ تحریم کی آیت سورۃ بقرہ میں ہے اور کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سورۃ مائدہ میں ہے جو سورۃ بقرہ کے بعد نازل ہوئی۔ اگر مشرکات کا اسم کتابی عورتوں کو شامل تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں سورۃ مائدہ کی آیت کو تحریم مشرکات کے حکم کے متعلق فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

پھر کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کرنے والی آیت نے آزاد کتابی عورتوں سے اور کتابی لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور اس کے عموم کے مقتضیٰ میں دونوں اصناف داخل ہیں۔ تو اب ان دونوں پر عمل واجب ہے اور تحریم نکاح مشرکات کے حکم کو کتابی لونڈیوں سے نکاح کے جواز کے سدِ راہ نہ بنایا جائے جس طرح اسے آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے سدِ راہ نہیں بنایا جا سکتا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) میں مومنہ لونڈیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کی تخصیص کر دی ہے تو اس کی تاویل ہم گزشتہ مسئلہ کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ الفاظ میں تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حکم کے ساتھ مخصوص صورتوں کے سوا باقی ماندہ صورتوں کا حکم اس حکم کے خلاف ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے اباحت نکاح کے سلسلے میں استدلال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احصان کا اسم ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے۔

یہ لفظ عموم کا مفہوم ادا نہیں کرتا کہ پھر اسے اپنے مقتضیٰ کے مطابق جاری کیا جائے بلکہ یہ مجمل لفظ ہے جس کا حکم شرع کی طرف سے بیان پر موقوف ہے۔ اس لیے جن صورتوں کے لیے شریعت کی طرف سے رہنمائی ہو گئی یا ان پر اتفاق امت ہو گیا ہم ان کا رخ کریں گے اور آیت کے حکم کو ان ہی صورتوں تک محدود سمجھیں گے اور جن صورتوں کے متعلق بیان وارد نہیں ہوا ان میں اجمال بحالہ باقی رہے گا اور لفظ کے عموم سے ان کے بارے میں استدلال درست نہیں ہو گا جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت زیر بحث میں آزاد کتابی عورتیں مراد ہیں تو ہم آیت کے حکم کو ان ہی عورتوں پر جاری کریں گے اور چونکہ آیت سے کتابی لونڈیاں مراد لینے پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی تو ہم اس کے جواز کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی طرف رجوع کریں گے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کی ایک جماعت سے قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ

مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ) کے متعلق منقول ہے کہ آیت میں محصنات سے مراد عفیف اور پاک دامن عورتیں ہیں۔ کیونکہ احصان کے اسم کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر بھی ہوتا ہے۔

اس لیے تمام عفیف عورتوں میں لفظ کے عموم کا اعتبار واجب ہو گیا کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ اس احصان سے عفت مراد ہے۔ احصان کے دوسرے معانی کے متعلق کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ یہاں ان میں سے کوئی اور معنی بھی مراد ہے۔

دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس احصان کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں تمام شرائط بتمام و کمال پائی جائیں۔ اس لیے احصان کی جس شرط پر اسم کا اطلاق ہو گا اور سب کا اس پر اتفاق پایا جائے گا کہ یہ شرط یہاں مراد ہے ہم اس کا اثبات کر دیں گے اور اباحت کے لیے اس کے علاوہ کسی اور شرط کا اثبات کرنے والے کو یہ ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے کوئی اور دلیل پیش کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ احصان کے اسم کا حریت اور آزادی پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے آزاد عورتیں مراد لینے میں آپ کے لیے کیا رکاوٹ ہے تو اس کے جواب کہا جائے گا جب یہ بات معلوم ہے کہ اس مقام پر احصان کا ذکر کر کے اس کی ساری شرطوں کو یکجا کر دینا مراد نہیں ہے تو پھر کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس مقام پر وہ احصان کے اسم کے اطلاق کو کسی خاص معنی تک محدود کر کے دوسرے معانی نظر انداز کر دے۔

بلکہ درست طریقہ یہ ہے کہ جب اسم کا کسی پہلو سے اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو تو اس صورت میں اس معنی کی حد تک اس کے عموم کا اعتبار کرنا واجب ہو گا جب لونڈی کو احصان کا اسم اس وقت شامل ہوتا ہے جب اس کا اطلاق بعض معانی مثلاً عفت وغیرہ پر ہوتا ہے تو پھر اس میں لفظ کے عموم کا اعتبار کرنا جائز ہے۔

اگر معترض کے لیے یہ جائز ہو جائے کہ وہ احصان کے اسم کو حریت کے معنی تک محدود کر دے اور دوسرے معنی کو نظر انداز کر دے تو کسی اور کے لیے یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ وہ احصان کے اسم کو عفت کے معنی تک محدود رکھے جبکہ ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جب لفظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہو تو ہم اس کے حکم کو مجمل رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے لونڈی پر احصان کے اسم

کا اطلاق کیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، پھر جب وہ حصارِ نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو محصنات کے لیے مقرر ہے)

بعض کے نزدیک اس سے مراد ہے "جب وہ اسلام لے آئیں" اور بعض کے نزدیک جب وہ نکاح کرلیں۔ اس طرح ان لونڈیوں پر حد کے ایجاب میں اس عموم کا اعتبار پوری طرح مناسب رہا۔ ایک اور آیت میں فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ)۔

اس میں احصان کی تمام شرطوں کا حصول مراد نہیں بلکہ صرف عفت مراد ہے اور محصنات کے معنی ہیں عفیف اور پاک دامن عورتیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم اپنے اس قول میں فرمادی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اس طرح اس آیت میں شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم میں عموم ہے۔

البتہ وہ عورتیں اس حکم سے خارج ہیں جنہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی کیفیت ہے۔ اس میں احصان کا ذکر ان عورتوں کے متعلق عموم اعتبار سے مانع نہیں ہے جن پر عفت کی جہت سے اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسا کہ سلف سے اس بارے میں اقوال منقول ہیں۔

عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہے کہ فقہاء کے درمیان کتابی لونڈی سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اس لیے جس عورت سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اس کے ساتھ ملک نکاح کی بنا پر ہمبستری کا جواز بھی اسی صورت میں ہونا چاہیئے جس صورت میں تنہا آزاد عورت سے نکاح جائز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک مسلمان عورت سے ملک یمین کی بنا پر جب ہمبستری جائز ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی اس کے ساتھ ہمبستری کا جواز ہوتا ہے اور جب رضاعی بہن، ساس بہو اور سوتیلی ماؤں سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری حرام ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی ان کے ساتھ ہمبستری کا جواز نہیں ہوتا۔

اس لیے جب کتابی لونڈی کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کے جواز پر سب کا اتفاق ہے تو نکاح کی بنا پر اس سے ہمبستری کا اس صورت میں جواز واجب ہے جس صورت میں

تنہا۔ آزاد عورت سے ہمبستری جائز ہوتی ہے۔

اگر یہ نکتہ اٹھایا جائے کہ بعض دفعہ ملک یمین کی بنا پر کتابی لونڈی سے ہمبستری جائز ہوتی ہے لیکن نکاح کی بنا پر جائز نہیں ہوتی مثلاً جس صورت میں مرد کے عقد میں آزاد عورت پہلے سے موجود ہو۔

تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اپنے مذکورہ بالا بیان کو تمام صورتوں میں کتابی لونڈی سے نکاح کے جواز کی علت قرار نہیں دیا بلکہ ہم نے اسے اس صورت میں نکاح کے جواز کی علت بنایا ہے جب لونڈی تنہا رہو اور اسے عقد کے تحت کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا گیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمان لونڈی کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اور اس کے ساتھ نکاح بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ تنہا رہو۔

اگر مرد کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود ہوتی تو اس مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوتا کیونکہ عقد میں آزاد عورت کے ساتھ اسے اکٹھا کرنے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں جس طرح کہ اس وقت بھی اس کے ساتھ نکاح کا جواز نہ ہوتا جب مرد کے عقد میں اس عورت کی بہن موجود ہوتی۔ خواہ وہ لونڈی کیوں نہ ہوتی۔

اس لیے ہماری بیان کردہ علت درست ہے اور اپنی تمام معلولات میں تسلسل کے ساتھ جاری ہے کہیں بھی اس کا انتقاض لازم نہیں آتا۔ اس لیے معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ اعتراض اس پر لازم نہیں آتا کیونکہ اس علت کی بنیاد کتابی لونڈی سے اس صورت میں نکاح کے جواز پر ہے جب وہ تنہا ہو اور عقد نکاح میں اسے کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا جائے۔

لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا

قول باری ہے (فانکحوھن باذن اھلھن، لہٰذا ان کے سرپرستوں کی اجازت سے ان کے ساتھ نکاح کر دو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت لونڈی کے نکاح کے بطلان کی مقتضی ہے جبکہ یہ نکاح اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جواز نکاح میں اجازت کا ہونا شرط کی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ نکاح خود واجب نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم، جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت کی صورت میں ایسا کرے) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے ان شرائط کو پورا کرنا ضروری ہے۔

نکاح کا بھی یہی معاملہ ہے اگرچہ یہ واجب نہیں لیکن جو شخص کسی لونڈی سے نکاح کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غلام کے نکاح کے سلسلے میں اس قسم کی روایت مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلّی نے، انہیں عبدالوارث نے انہیں قاسم بن عبدالواحد نے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فھو عاھر، جب کوئی غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا تو وہ بدکار قرار پائے گا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن الخطابی نے، انہیں ابونعیم الفضل بن دکین نے، انہیں حسن بن صالح نے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت جابرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما عبد تزوج بغیر اذن

مولاہ فھو عاھر، جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ بدکار قرار پائے گا۔

عبیداللہ بن عمر نے نافع سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا ہے"۔ ہشیم نے یونس سے اور انہوں نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام اور اس کی بیوی کی اس بنا پر پٹائی کی تھی کہ اس نے ان کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تھا، پھر آپ نے میاں بیوی دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی۔ نیز غلام نے اپنی بیوی کو جو کچھ دیا تھا آپ نے اس سے واپس لے لیا۔

حسن سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی کا قول ہے کہ جب غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لے تو یہ معاملہ آقا کے سپرد کر دیا جائے گا اگر وہ چاہے گا تو اسے باقی رکھے گا اور اگر چاہے گا تو رد کر دے گا۔ عطاء کا قول ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا نہیں ہے لیکن غلام ایسا کر کے راہِ سنت سے ہٹ جانے والا قرار پائے گا۔

قتادہ نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ کے ایک غلام نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ یہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا، آپ نے غلام اور اس کی بیوی کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا، اس عورت کو پچاس درہم دلوائے اور پانچ میں سے تین حصے لے لیے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے جن حضرات کے اقوال ہم نے نقل کر دیے ہیں، وہ اس پر متفق ہیں کہ نکاح کر لینے کی صورت میں غلام اور اس کی بیوی پر حد جاری نہیں ہوگی۔ حد کی روایت صرف حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جو سزا انہیں دی تھی وہ تعزیر تھی حد نہیں تھی

___ راوی نے اسے حد سمجھ لیا۔ حضرت علی اور حضرت عمرؓ کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر عدت کے اندر کسی عورت نے نکاح کر لیا تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی ہمیں نہیں معلوم کہ اس مسئلے میں کسی صحابی نے ان دونوں حضرات کی مخالفت کی ہو۔ اب جو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اس کا معاملہ عدت کے اندر نکاح کر لینے والی عورت کے معاملے کے مقابلے میں زیادہ نرم ہوتا ہے کیونکہ غلام کے اس نکاح پر عامتہ التابعین اور فقہاء امصار کے نزدیک جواز کا حکم لاحق ہو سکتا ہے جبکہ کسی کے نزدیک بھی عدت گزارنے والی عورت کے

نکاح کو جواز کا حکم لاحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کتاب اللہ میں اس کی تحریم کا ذکر منصوص ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ، نکاح کی گرہ کو اس وقت تک پختہ نہ کرو جب تک عدت کی مقررہ مدت اپنی انتہا کو نہ پہنچ جائے) اس کے مقابلے میں غلام کے نکاح کی تحریم خبرِ واحد اور نظر یعنی قیاس کی جہت سے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے والے غلام کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ بدکار ہے اور آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (وللعاھر الحجر، بدکار کے لیے پتھر ہے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد میں غلام مراد نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اگر غلام زنا کا مرتکب ہو جائے تو اسے رجم کی سزا نہیں دی جاتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مجازاً اور تشبیہاً عاہر کہا ہے اسے زانی کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ اس نے ایک ممنوع ہمبستری کے جرم کا ارتکاب کیا تھا جبکہ حضور صلی اللہ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (العینانِ تزنیان والرجلان تزنیان، آنکھیں زنا کرتی ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں)۔

آپ کا یہ ارشاد مجازی معنوں پر محمول ہے۔ نیز آپ نے یہ فرمایا (ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فھو عاھر) یہاں آپ نے ہمبستری کا ذکر نہیں فرمایا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ صرف نکاح کرنے کی بنا پر بدکار اور زانی نہیں بن جاتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا اسے بدکار کہنا مجازاً ہے اور یہ فرما کر آپ نے اسے زانی اور بدکار کے مشابہ قرار دیا ہے۔

قولِ باری (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح کرا سکتی ہے اس لیے کہ قولِ باری (اَهْلِهِنَّ) میں مراد موالی ہیں، یعنی آقا اور مالکن۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا جائز نہیں ہے۔

نیز آقا کے علاوہ کسی اور کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جبکہ آقا عاقل بالغ ہو اور اس کا اپنے مال میں تصرف بھی جائز ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح نہیں کرا سکتی بلکہ اس کام کی سپرداری کسی اور عورت کے ذمے لگائے گی لیکن ظاہر کتاب سے اس قول کی تردید ہوتی

سے ہے کیونکہ کتاب اللہ میں عورت کا خود نکاح کرانے اور اس کی اجازت سے کسی دوسری عورت کے نکاح کرانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر مالکن نے اپنی لونڈی کے نکاح کرانے کی کسی دوسری عورت کو اجازت دے دی تو اس کا نکاح درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ لونڈی مالکن کی اجازت سے ہی کسی کی منکوحہ بنے گی۔ ظاہر آیت آقا کی اجازت سے لونڈی کے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے۔ جب آقا یا مالکن لونڈی کے نکاح کے معاملے کو کسی اور عورت کے سپرد کر دے تو اس کا درست ہو جانا بھی ضروری ہے کیونکہ ظاہر آیت نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جن لوگوں نے اس کی ممانعت کی ہے انہوں نے آیت کے حکم کو کسی دلالت کے بغیر خاص کر دیا ہے نیز اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مالکن خود اپنی لونڈی کے نکاح کی مالک نہیں ہے تو پھر اس کام کے لیے کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہیں ہوگا اس لیے کہ انسان کا کسی کو صرف اُن امور میں اپنا وکیل بنانا درست ہوتا ہے جن کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

لیکن جن امور کا وہ خود مالک نہیں ہوتا ان میں کسی کو اپنا وکیل بنانا جائز نہیں ہوتا۔ خصوصاً ان عقود میں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا بلکہ وکیل بنانے والے شخص موکل سے ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص کوئی سودا یا معاملہ طے کرتا ہو لیکن اس کا یہ سودا اور معاملہ درست قرار نہ دیا جاتا ہو تو ہمارے نزدیک ایسا شخص ان عقود میں کسی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔

خرید و فروخت کے سودے اور عقود نیز اجارے کے عقود ایسے ہیں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔ موکل سے نہیں ہوتا۔ لیکن عقد نکاح کے حکم کا تعلق موکل سے ہوتا ہے۔ وکیل سے نہیں ہوتا۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ نکاح کے وکیل کے ذمہ نہ مہر لازم آتا ہے اور نہ ہی بضع اس کے حوالے ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عورت عقدِ نکاح کی مالک نہیں ہوتی تو اس کام کے لیے اس کا کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہ ہوتا۔

کیونکہ عقود کے احکام کا وکیل سے کوئی تعلق نہیں لیکن جب اس کا کسی اور کو وکیل بنانا درست ہو گیا اور احکام کا تعلق اس کی ذات سے رہا، وکیل سے نہیں رہا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ عورت عقد کی مالک ہے۔

قولِ باری (وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، انہیں ان کے مہر معروف طریقے سے

ادا کر دو) نکاح ہو جانے کی صورت میں مہر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے خواہ مہر مقرر ہو یا نہ ہو کیونکہ مہر واجب قرار دینے کے سلسلے میں آیت کے اندر مہر مقرر کرنے والے اور مہر مقرر نہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس سے مہر مثل مراد ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (بالمعروف) اس لفظ کا اطلاق ان امور میں ہوتا ہے جن کی بنیاد عام طور پر اور متعارف صورت میں اجتہاد اور غالب ظن پر ہوتی ہے جیسا کہ قول باری ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (بچے کے باپ کے ذمے دودھ پلانے والیوں کا معروف طریقے سے کھانا اور کپڑا ہے)۔

قول باری (وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) کے ظاہر کا اقتضاء یہ ہے کہ اسے مہر حوالے کر دینا واجب ہے، تاہم مہر آقا کے لیے واجب ہوتا ہے لونڈی کے لیے نہیں کیونکہ آقا ہی اس کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس نے ہمبستری کو عقدِ نکاح کی بنا پر لونڈی کے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے تو اس کے بدل کا بھی وہی مستحق ہو گا جس طرح لونڈی کی خدمت کسی کو کرایہ پر دینے کی صورت میں کرایہ کا مستحق آقا ہوتا ہے لونڈی نہیں ہوتی۔

مہر کا بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں لونڈی کسی چیز کی مستحق نہیں ہوتی اس لیے وہ مہر کو اپنے قبضے میں لینے کی مستحق قرار نہیں دی جائے گی۔ آیت کو دو میں سے ایک معنی پر محمول کیا جائے گا یا تو اس سے یہ مراد ہو گی کہ آقا کی اجازت کی شرط پر انہیں ان کے مہر حوالے کر دو۔ اس صورت میں جس اذن کا شروع میں ذکر ہو چکا ہے وہ مہر حوالے کرنے کے ذکر کے اندر پوشیدہ ہو گا جس طرح نکاح کا جواز اس کے ساتھ مشروط تھا۔

اس لیے عبارت کی ترتیب یہ ہو گی "فانکحوھن باذن اھلھن واٰتوھن أُجُورَهُنَّ باذنہم" (ان کے ساتھ ان کے سرپرستوں کی اجازت سے نکاح کرو اور ان کی اجازت سے انہیں ان کے مہر حوالے کر دو) اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گی کہ آقا کی اجازت کے بغیر انہیں ان کے مہر حوالے کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں) یہاں معنی یہ ہیں "اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والیاں"، اسی طرح (وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ، اور کثرت سے اللہ کو یاد

کرنے والے اور یاد کرنے والیاں) یہاں معنی ہیں "اللہ کو یاد کرنے والیاں"

آیت زیر بحث میں اس بات کی نفی کر دی گئی ہے کہ لونڈی اپنا نکاح کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا آقا اس سے بڑھ کر اس کام کا مالک ہوتا ہے۔ اس پوشیدہ یعنی "اذن" پر اس نفی کی دلالت ہو رہی ہے۔ قولِ باری ہے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ، اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی ہے، ایک مملوک غلام کی، جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا)۔

اس میں غلام کی ملکیت کی عموم کی صورت میں نفی کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ لونڈی اپنے مہر کی حق دار نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی مالک ہوتی ہے۔ ایک اور معنی جس پر آیت کو محمول کیا جائے گا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر حوالے کرنے کی نسبت لونڈیوں کی طرف کی ہے لیکن اس سے مراد آقا ہے جس طرح کوئی شخص ایک نابالغ بچی یا لونڈی کے ساتھ اس کے باپ یا آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہوگا کہ "انہیں ان کے مہر دے دو"، تاہم مراد یہ ہوگی کہ باپ یا آقا کو مہر دے دو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص پر یتیم کا قرض ہو اور وہ اس کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہو تو اس وقت یہ کہنا درست ہوگا کہ "فلاں شخص یتیم سے اس کا حق روک رہا ہے" اور اگرچہ یتیم اس حق کو اپنے قبضے میں لینے کی اہلیت نہیں رکھتا پھر بھی مقروض کو یہ کہا جائے گا کہ "یتیم کو اس کا حق دے دو" اسی طرح قولِ باری ہے (وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ، اور قرابت دار کو اس کا حق ادا کرو اور مسکین کو اور مسافر کو)۔

آیت کے الفاظ ان اصناف ثلاثہ کے نابالغوں اور بالغوں دونوں پر مشتمل ہیں اور نابالغوں کو کچھ دینا دراصل ان کے سرپرستوں کو دینا ہوتا ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ قولِ باری (وَاٰتُوْهُنَّ) میں مراد ایسے لوگوں کو دینا ہے جو اس مہر کے مستحق ہوں یعنی ان لونڈیوں کے مالکان۔

امام مالک کے بعض رفقاء کا یہ خیال ہے کہ لونڈی ہی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی حقدار ہے۔ اور آقا جب اپنی لونڈی خدمت کی خاطر کسی کو کرایہ پر دے دے تو اس صورت میں آقا کرایہ کا حق دار ہوگا لونڈی نہیں ہوگی۔ ان حضرات نے مہر کے مسئلے میں قولِ باری (وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) سے استدلال کیا ہے۔

ہم نے سابقہ سطور میں آیت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے وجہ بیان کر دی ہے کہ لونڈی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی کیوں حق دار نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مہر لونڈی کو دینا

اس بنا پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کے بضع کا بدل ہے تو پھر کرایہ بھی اس کو ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ کرایہ لونڈی کے منافع کا بدل ہے۔

نیز جب آقا ہی لونڈی کے منافع کا مالک ہوتا ہے جس طرح وہ اس کے بضع کا مالک ہے اس لیے اگر آقا لونڈی کے کرایہ کا حقدار ہوتا ہے، لونڈی حق دار نہیں ہوتی تو یہ بھی ضروری ہے کہ مہر پر قبضے کا وہی حق دار قرار پائے، لونڈی حق دار نہ قرار پائے کیونکہ مہر آقا کی ملکیت کا بدل ہے لونڈی کی ملکیت کا بدل نہیں۔

اس لیے کہ لونڈی نہ تو اپنے بضع کے منافع کی مالک ہوتی ہے اور نہ ہی اپنے جسم کے منافع کی اور دونوں صورتوں میں آقا ہی عقد یعنی سودا طے کرنے والا ہوتا ہے اور اس کے ہی ذریعہ اجارے اور نکاح کا معاملہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے

درج بالا مسئلہ کے قائل نے یہ بات نقل کی ہے کہ بعض عراقیوں نے (اشارہ احناف کی طرف ہے) یہ جائز قرار دیا ہے کہ آقا اپنی لونڈی کا نکاح مہر کے بغیر اپنے غلام سے کر سکتا ہے جبکہ یہ چیز کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مخالف کس شدت سے اپنے دعوے کو کتاب وسنت کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے، اگر کوئی شخص اس کے کلام پر غور کرے اور اس کے الفاظ کو پرکھے تو اس کے سامنے ہمارے اس دوست کے دعوے کا پول کھل جائے اور ان کے اثبات کا کوئی ذریعہ نظر نہ آئے۔

اگر اس قائل نے اپنے قول سے یہ مراد لی ہے کہ عراقیوں یعنی احناف نے مہر مقرر کیے بغیر آقا کو اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ وہ اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کرا دے تو اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح کے جواز کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح میں طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے جس میں کوئی مہر مقرر نہ کیا ہو اس لیے ہمارے دوست کا یہ دعویٰ کہ ہمارا یہ مسئلہ کتاب کے خلاف ہے اس کی تردید خود کتاب اللہ نے کر دی۔ اگر ہمارے اس قائل کی یہ مراد ہو کہ عراقیوں کا مسلک یہ ہے کہ ا

نکاح کی صورت میں مہر ثابت نہیں ہوتا اور کسی بدل کے بغیر لونڈی کا بضع مباح ہوجاتا ہے تو ہمیں نہیں معلوم کہ عراق کے اہل علم میں سے کسی نے یہ بات کہی ہوگی۔

اس طرح ہمارے اس قائل کے قول سے دو نتائج اخذ ہوئے اوّل اس کا یہ دعویٰ کہ ہماری بات کتاب اللہ کے خلاف ہے جبکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ ہماری بات کتاب اللہ کے عین مطابق ہے اور اس کی بات کتاب اللہ کے سراسر خلاف ہے۔

دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اس قائل نے بعض عراقیوں کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے حالانکہ کسی عراقی اہل علم نے ایسی کوئی بات نہیں کہی بلکہ نکاح کی اس صورت کے متعلق ان کا قول ہے کہ جب آقا اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کر دے گا تو عقد نکاح کے ساتھ ہی مہر واجب ہوجائے گا کیونکہ کسی بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا ممتنع ہوتا ہے۔

پھر جب آقا اس مہر کا مستحق ہوگا تو اس وقت یہ مہر ساقط ہوجائے گا کیونکہ لونڈی تو اس مہر کی مالک قرار نہیں پائے گی آقا ہی اس کے مال کا مالک ہوتا ہے دوسری طرف غلام پر آقا کا کوئی دین اور قرض ثابت نہیں ہوتا اس لیے مہر کا سقوط لازم آئے گا۔

غرض اس مسئلے میں دو حالتیں ہیں پہلی عقد کی حالت ہے جس میں غلام پر مہر ثابت ہوجاتا ہے اور دوسری وہ حالت ہے جب عقد کے بعد مہر آقا کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ اور اس کے بعد ساقط ہوجاتا ہے۔

اس کی مثال بالکل اس صورت کی طرح ہے کہ اگر ایک شخص کا کسی کے ذمے مال ہو اور وہ مال اسے ادا کر دے۔ اس شخص نے جس مال پر قبضہ کیا ہے اس کی دو حالتیں ہیں ایک تو اس کے قبضے کی حالت۔ اس حالت میں وہ اس مال کا اس حیثیت سے مالک ہوگا کہ یہ مال قابلِ تاوان تھا اور پھر دوسری حالت یہ مال اس مال کا بدلہ ہوجائے گا جو اس شخص کے ذمے تھا یا جس طرح ہم خریداری کے لیے مقرر شدہ وکیل کے متعلق کہتے ہیں کہ خرید شدہ چیز عقد بیع کے ساتھ ہی وکیل کی طرف منتقل ہوجائے گی لیکن وکیل اس کا مالک نہیں بنے گا پھر دوسری حالت میں اس کی ملکیت موکل کی طرف منتقل ہوجائے گی اس کے بہت سے نظائر اور ہیں جن کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے فقہی اصطلاحات اور مسائل کے متعلق ریاضت کی ہو اور فقہاء کی مجالست اختیار کر کے ان سے اخذ کیا ہو۔

قولِ باری ہے (مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ، تاکہ وہ حصار

نکاح میں محفوظ ہو کر رہیں، آزاد شہوت رانی نہ کرتی پھریں اور نہ چوری چھپے آشنائیاں کریں) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ

ان کے ساتھ نکاح کر دنا کہ وہ اس کے ذریعے احصان کی صفت سے متصف ہو جائیں اور آزاد شہوت رانی نہ کریں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا کہ ان کے ساتھ نکاح صحیح کے ذریعے ازدواجی تعلق پیدا کیا جائے اور یہ کہ ان کے ساتھ زنا کے طریقے پر ہمبستری نہ کی جائے کیونکہ یہاں احصان کے معنی نکاح کے ہیں اور سفاح زنا کو کہتے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ) یعنی ان کے ساتھ ہمبستری اس طریقے پر نہ ہو جس کا زمانہ جاہلیت میں رواج تھا یعنی چوری چھپے آشنائی ہو جاتی اور پھر ہمبستری کر لی جاتی حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک گروہ ایسا تھا جو چوری چھپے زنا کو درست سمجھتا تھا اور کھلم کھلا زنا کو حرام قرار دیتا تھا۔

عورت کے آشنا کو "خدن" کہتے ہیں جو اس کے ساتھ چوری چھپے زنا کا ارتکاب کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فواحش کی تمام ظاہر و باطن صورتوں کی ممانعت کر دی اور نکاح صحیح یا ملک یمین کے بغیر ہر وطی سے ڈانٹ کر روک دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ) میں لونڈیوں کو فتیات کے نام سے پکارا۔ فتاۃ نوجوان عورت کو کہتے ہیں۔ بوڑھی آزاد عورت کو فتاۃ نہیں کہتے لیکن لونڈی کو خواہ وہ جوان ہو یا بوڑھی فتاۃ کہا جاتا ہے۔

بوڑھی ہونے کے باوجود اسے فتاۃ کہنے کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ لونڈی ہونے کی بنا پر اس کی وہ توقیر نہیں ہوتی جو ایک بڑی عمر والی بوڑھی خاتون کی ہوتی ہے۔ فتوت۔ ناتجربہ کاری اور کم عمری کی حالت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

لونڈی اور غلام کی حد کا بیان

قول باری ہے (فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ) جب یہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور پھر کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو انہیں اس سزا کی نصف سزا دو جو خاندانی عورتوں کے لیے ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ (اُحْصِنَّ) کی الف فتحہ کے ساتھ قرأت کی گئی ہے اور الف کے ضمہ کے ساتھ بھی۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر، مجاہد اور قتادہ سے منقول ہے کہ جب الف پر پیش کی علامت کے ساتھ اس کی قرأت کی جائے تو معنی ہوں گے "جب یہ نکاح کرلیں"۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، شعبی اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ الف پر زبر کی علامت کے ساتھ اس لفظ کے معنی ہیں "جب یہ مسلمان ہو جائیں"۔ حسن کا قول ہے انہیں اسلام اور ان کے شوہر صفت احصان سے متصف کر دیتے ہیں۔

لونڈی پر حد کب واجب ہوتی ہے اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ لفظ (اُحْصِنَّ) میں پہلی تاویل کے قائلین کے نزدیک لونڈی پر اس وقت تک حد واجب نہیں ہوگی جب تک اس کا نکاح نہ ہو جائے خواہ وہ مسلمان کیوں نہ ہو چکی ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے جن حضرات نے اس لفظ کی دوسری تاویل کی ہے ان کے نزدیک ایک لونڈی اگر مسلمان ہونے کے بعد زنا کا ارتکاب کرے گی تو اس پر حد جاری ہو جائے گی خواہ اس کا ابھی نکاح نہ بھی ہوا ہو۔ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے۔

بعض کا قول ہے کہ دوسری تاویل ایک بعید تاویل ہے کیونکہ ان کے ایمان کا ذکر پہلے ہو

چکا ہے چنانچہ قول باری ہے (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) اس لیے یہ کہنا بعید ہے کہ "تمہاری مومن لونڈیوں میں سے، پھر جب وہ ایمان لے آئیں"۔

ابوبکر جصاص اس قول پر رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بات ایسی نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) کا ذکر نکاح کے سلسلے میں ہے۔ اس کے بعد ایک اور حکم کا ذکر شروع ہو گیا یعنی حدِ زنا کا ذکر اس لیے نئے سرے سے پھر اسلام کا ذکر درست ہے۔ مفہوم یہ ہو گا۔

"جب یہ لونڈیاں مسلمان ہوں اور پھر کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو ان پر خاندانی عورتوں یعنی محصنات کی سزا سے نصف سزا ہے"۔ اس مفہوم پر کسی کو اعتراض نہیں ہے۔

اگر اس تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور دوسرے حضرات جن کے اقوال کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لفظ کی کبھی یہ تاویل نہ کرتے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ اس لفظ میں میں اسلام اور نکاح دونوں ہی مراد ہیں کیونکہ لفظ میں دونوں کا احتمال موجود ہے اور سلف نے بھی اس لفظ کو ان ہی دو معنوں پر محمول کیا ہے۔

اسلام اور نکاح لونڈی پر حد واجب کرنے کے لیے شرط نہیں ہیں کہ اگر لونڈی میں صفت احصان نہ ہو یعنی وہ مسلمان نہ ہو یا اس کا نکاح نہ ہوا ہو تو اس پر حد جاری نہیں ہو گی۔

کیونکہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ نے امام مالک سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے نیز زید بن خالد جہنی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس لونڈی کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔

لیکن وہ محصنہ نہیں تھی تو آپ نے فرمایا (ان زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم ان زنت فاجلدوھا ثم زنت فبیعوھا ولو بضفیر، اگر وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اسے کوڑے لگاؤ اگر دوبارہ کرے تو دوبارہ کوڑے لگاؤ اگر سہ بارہ کرے تو سہ بارہ کوڑے لگاؤ اگر اس کے بعد بھی باز نہ آئے تو اسے فروخت کر دو خواہ ایک رسی کے بدلے کیوں نہ ہو)۔

سعید المقبری کی جو روایت اپنے والد سے اور والد کی روایت حضرت ابوھریرہؓ سے ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مرتبہ فرمایا (فلیقم علیھا کتاب اللہ، اس لونڈی پر اللہ کی کتاب قائم کرے) یعنی اس پر حد جاری کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اپنے اس ارشاد کے ذریعے یہ بتایا ہے کہ احصان کی صفت سے متصف نہ ہونے کے باوجود بھی اس پر حد جاری کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَإِذَا أُحْصِنَّ) میں احصان کی جو شرط بیان کی ہے اس کا کیا فائدہ ہوگا جبکہ لونڈی پر بہر صورت میں حد جاری ہوگی خواہ اس کے اندر صفت احصان ہو یا نہ ہو، تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب آزاد عورت پر صرف اس صورت میں رجم کی حد جاری کی جاتی ہے جب وہ مسلمان اور شادی شدہ ہوتی ہے۔ ــــــــ

ــــــــ تو اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ بتایا کہ لونڈیاں اگرچہ اسلام یا نکاح کے ذریعے محصنہ ہو چکی ہوں ان پر آزاد عورت کی حد کے نصف سے زائد سزا واجب نہیں ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اس وہم کا پیدا ہو جانا درست ہوتا کہ احصان کی موجودگی اور غیر موجودگی کی صورتوں میں ان کی حالت میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی اگر محصنہ ہوگی تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی اور اگر غیر محصنہ ہوگی تو اس پر نصف حد جاری ہوگی۔

اللہ تعالیٰ نے اس وہم کو دور فرما کر یہ واضح کر دیا کہ لونڈی پر تمام احوال میں نصف حد سے زائد جاری نہیں ہوگی اس طرح لونڈی کی حد کے ذکر کے ساتھ احصان کی شرط کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس پر احصان کی موجودگی میں آزاد عورت کی حد کا نصف واجب کر دیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد کوڑے ہیں کیونکہ رجم کی تنصیف نہیں ہو سکتی۔

قولِ باری (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) میں یہ مراد ہے کہ احصان کی صفت حریت کی جہت سے ہو یعنی آزاد عورتیں ہوں۔ وہ احصان مراد نہیں ہے جو رجم کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا ارادہ کرتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ لونڈی پر نصف رجم ہے اس لیے کہ رجم کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے صرف لونڈی کے لیے زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس سزا کا نصف مقرر کر دیا جو آزاد عورت کے لیے مقرر ہے اور امت نے اس سے یہ اخذ کر لیا کہ اس معاملے میں غلام بھی لونڈی کی طرح ہے کیونکہ ظاہری طور پر جس سبب کو حد کی عمر کا موجب سمجھا گیا تھا وہ غلام میں بھی موجود ہے یعنی غلامی۔

اسی طرح قولِ باری (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ، جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں) میں صرف محصنات کا ذکر کیا گیا ہے اور امت نے اس سے قذف کی صورت میں

محصن مَردوں کا حکم بھی اخذ کر لیا کیونکہ محصنہ کے اندر پاکدامنی، آزادی اور اسلام وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اس پر تہمت لگانے والے پر حدِ قذف جاری ہوتی ہے۔

ان اسباب کی موجودگی میں محصن مَردوں پر تہمت لگانے والوں کے لیے بھی یہی حکم ثابت کر دیا گیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ احکام کے اسباب جب سمجھ میں آ جائیں تو جہاں یہ اسباب پائے جائیں گے وہاں حکم کا ثبوت ہو جائے گا اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جس سے اس بات کا پتہ چل جائے کہ حکم صرف بعض صورتوں تک محدود ہے اور بعض دوسری صورتیں اس سے خارج ہیں۔

فصل

آیا نکاح فرض ہے یا مستحب؟

قول باری (فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ واجب کو مستحب پر عطف کرنا درست ہوتا ہے اس لیے کہ نکاح فرض نہیں ہے بلکہ ندب یعنی مستحب ہے اور مہر ادا کرنا واجب ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) پھر فرمایا (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)۔ واجب پر مستحب کا عطف بھی درست ہوتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے۔ (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ، اللہ تمھیں عدل و احسان اور قرابت داروں کو عطا کرنے کا حکم دیتا ہے) عدل کرنا واجب اور احسان کرنا مستحب ہے۔

قول باری ہے (ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ، یہ تم میں سے ان کے لیے ہے جنہیں بند تقوی ٹوٹنے کا اندیشہ ہو) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، ضحاک اور عطیہ عوفی کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے مراد دینی یا دنیاوی لحاظ سے پہنچنے والا شدید ضرر اور نقصان ہے یہ مفہوم قول باری (وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ، تمھیں شدید نقصان پہنچنے کی ان لوگوں نے تمنا کی۔

قول باری (لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) اس قول باری (فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) کی طرف راجع ہے اور یہ بات لونڈی سے نکاح نہ کرنے اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کو محدود رکھنے کی دی گئی ترغیب میں شرط کے طور پر مذکور ہے تاکہ اس کا پیدا ہونے والا بچہ کسی اور کا غلام نہ بن جائے لیکن اگر کسی شخص کو بند تقوی ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور وہ اپنے آپ

کو حرام کاری کے گڑھے میں گرنے سے محفوظ نہ پاتا ہو تو پھر لونڈی سے نکاح کی اباحت ہے اور کوئی کراہت نہیں، نہ نکاح کر لینے میں اور نہ ہی نکاح نہ کرنے میں۔

اس ارشاد کے بعد پھر فرمایا (وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) اس کے ذریعے یہ واضح فرمادیا کہ مستحب اور پسندیدہ فعل تو یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق نکاح نہ کیا جائے اس طرح آیت کی دلالت لونڈی سے نکاح کی کراہت کی مقتضی ہے بشرطیکہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ خطرہ موجود ہو تو پھر لونڈی سے نکاح مباح ہے بشرطیکہ اس کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو۔

تاہم پسندیدہ بات یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق ترک نکاح کیا جائے خواہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو کیونکہ قول باری ہے (وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) ۔ اللہ تعالیٰ نے بند تقویٰ ٹوٹنے کے خطرہ کے باوجود بھی لونڈیوں سے مطلق ترکِ نکاح کی ترغیب دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لونڈی سے نکاح کے نتیجے میں اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ ماں کے آقا کا غلام بن جائے گا۔

تاہم ملک یمین کے تحت موجود لونڈی سے اولاد حاصل کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی اولاد آزاد ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایت موجود ہے جو لونڈی سے نکاح کی کراہت کے سلسلے میں آیت کے ہم معنی ہے۔

ہمیں اس کی روایت عبدالباقی بن قانع نے کی۔ انہیں محمد بن الفضل بن جابر السقطی نے، انہیں محمد بن عقبہ بن ھرم السدسی نے، انہیں ابو امیہ بن یعلیٰ نے، انہیں ہشام بن عروہ نے، اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انکحوا الاکفاء وانکحوھن واختاروا لنطفکم وایاکم والزنج فانہ خلق مشوہ۔

اپنے ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو اور عورتوں کو بھی ہم کفو لوگوں کے نکاح میں دو اور اپنے نطفوں کے لیے انتخاب سے کام لو اور حبشیوں کے قریب بھی نہ جاؤ کیونکہ یہ بگڑی ہوئی شکلوں والی مخلوق ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ " ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو " لونڈی سے نکاح کی کراہت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ لونڈی آزاد مرد کی کفو اور اس کے ہم پلہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح آپ کا ارشاد کہ " اپنے نطفوں کے لیے انتخاب و اختیار سے کام لو " بھی اس پر دلالت کرتا ہے تاکہ اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ مملوک غلام نہ بن

جائے حالانکہ اس کا مائے حیات آزاد ہوتا ہے۔ اس میں غلامی کا کوئی پہلو نہیں ہوتا لیکن لونڈی سے نکاح کی بنا پر وہ غلامی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ ایک اور روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (تخیروا لنطفکم فان عرق السوء یدرک ولو بعد حین، اپنے نطفوں کے لیے انتخاب سے کام لو کیونکہ برائی کی رگ بالآخر پھڑک اٹھتی ہے خواہ اس میں کچھ عرصہ کیوں نہ لگ جائے)۔

قول باری ہے (یرید اللہ لیبین لکم ویھدیکم سنن الذین من قبلکم ویتوب علیکم، اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم پر ان طریقوں کو واضح کرے اور انہی طریقوں پر تمہیں چلائے جن کی پیروی تم سے پہلے گزرے ہوئے صلحاء کرتے تھے وہ اپنی رحمت کے ساتھ تمہاری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے)۔ یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ

اللہ تعالیٰ ہم سے وہ باتیں واضح کر دینا چاہتا ہے جن کی معرفت کی ہمیں ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بیان اور وضاحت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ اوّل۔ نص کے ذریعے۔ دوم۔ دلالت کے ذریعے۔ کوئی واقعہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اس کے متعلق نص یا دلیل کی صورت میں اللہ کا حکم موجود نہ ہو۔

اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (ثم ان علینا بیانہ، اس کا بیان کرنا ہمارے ذمے ہوتا ہے) نیز قول باری ہے (ھذا بیان للناس، یہ لوگوں کے لیے بیان ہے) نیز فرمایا (ما فرطنا فی الکتاب من شئی، ہم نے کتاب میں کسی قسم کی کوئی تفریط نہیں کی)

قول باری (ویھدیکم سنن الذین من قبلکم) کے متعلق بعض لوگوں کا قول ہے۔ کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس آیت سے قبل دو آیتوں میں جن عورتوں سے نکاح کی تحریم کا حکم دیا گیا ہے اور جو عورتیں حرام قرار دی گئی ہیں یہ عورتیں انبیاء متقدمین کی امتوں میں بھی حرام تھیں۔

بعض دوسرے لوگ اس آیت کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں مختلف شریعتوں کی یکسانیت اور اشتراک پر کوئی دلالت نہیں ہے آیت کے معنی تو صرف یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ تم سے قبل گزر جانے والے لوگوں کے طریقوں کی تمہیں رہنمائی کرتا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ ان کے ذریعے تمہارے سامنے وہ باتیں آجائیں جنہیں اختیار کرنا تمہارے اپنے مفاد میں ہے۔

جس طرح یہ باتیں اللہ تعالیٰ نے ان گذرے ہوئے لوگوں سے بیان کی تھیں اگرچہ عبادت

کے طریقے اور شرعی احکام ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن جہاں تک اللہ کے بندوں کے مفادات و مصالح کا تعلق تھا ان سب میں یکسانیت کا رنگ موجود تھا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ گزری ہوئی امتوں میں حق پرست اور باطل پرست گروہوں کے طریقے تمہارے سامنے بیان کرنا چاہتا ہے تاکہ تم باطل سے اجتناب کرو اور حق کے پیروکار بن جاؤ۔

قولِ باری (وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ) فرقہ جبریہ کے عقائد کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ وہ ہماری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے۔ جبکہ ان باطل پرستوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہوں پر اڑے رہنے والوں کے لیے اصرار اور اڑے رہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ان سے توبہ اور استغفار کا ارادہ نہیں کرتا۔

قولِ باری ہے (وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا، مگر جو لوگ اپنی خواہشاتِ نفس کی پیروی کر رہے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ تم راہِ راست سے ہٹ کر دور نکل جاؤ)۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ اس سے ہر باطل پرست مراد ہے کیونکہ وہ ہر صورت میں اپنی خواہش نفس کی پیروی کرتا ہے خواہ یہ حق کے موافق ہو یا مخالف۔ اس کی اسے کوئی پروا نہیں ہوتی اور اپنی خواہش نفس کی مخالفت کرتے ہوئے حق کی پیروی کی اس میں ہمت نہیں ہوتی مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں۔ قولِ باری (أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا) سے مراد یہ ہے کہ کثرت سے گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے حق پر استقامت باقی نہ رہے اور قدم لڑکھڑا جائیں۔

باطل پرست جو یہ چاہتے ہیں کہ تم راہ حق سے ہٹ کر دور چلے جاؤ تو اس کی دو وجہیں ہیں یا تو اس عداوت کی بنا پر جو وہ تمہارے خلاف اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں اور یا اس وجہ کی بنا پر کہ گناہ اور معصیت سے انہیں دلی لگاؤ ہے اور اس پر ڈٹے رہنے میں انہیں سکون و اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جو کچھ وہ ہمارے لیے چاہتا ہے وہ ان باطل پرستوں کے ارادوں سے بالکل مختلف ہے۔

آیت کی اس مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے کہ خواہش نفسانی کی پیروی کا ارادہ قابلِ مذمت ہے لیکن اگر یہ خواہش حق کے موافق ہو تو اس صورت میں اس کی پیروی قابلِ مذمت نہیں ہوتی

کیونکہ اس شکل میں اس کا ارادہ دراصل اتباع حق کا ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہشات کا پیروکار ہے اس لیے کہ اس طریق کار سے اس کا مقصد اتباع حق ہوتا ہے خواہ یہ اس کی خواہشات کے موافق ہو یا مخالف۔

قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْکُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا۔ اللہ تعالیٰ تمہارا بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے اور انسان کمزور بنا کر پیدا کیا گیا ہے) تخفیف سے یہاں تکلیف کی تسہیل مراد ہے یعنی ہمیں جن باتوں کا مکلف بنایا گیا ہے ان میں آسانی اور سہولت کی راہیں پیدا کر دی گئی ہیں۔

تخفیف تثقیل (بوجھل بنا دینا) کی ضد ہے۔ اس قول باری کی نظیر یہ قول باری ہے (وَیَضَعُ عَنْھُمْ اِصْرَھُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْھِمْ اور وہ ان سے ان کا بوجھ اور طوق اتار دیتا جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ۔ اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ کرتا ہے اور وہ تم سے سختی کا ارادہ نہیں کرتا) نیز فرمایا (وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تمہارے لیے کوئی تنگی پیدا نہیں کی)۔

نیز ارشاد ہے (مَا یُرِیْدُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَھِّرَکُمْ، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی مسلط کر دے وہ تو صرف یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کر دے)۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے تنگی پیدا کرنے، ہم پر بوجھ ڈالنے اور ہمیں سختی میں مبتلا کرنے کی نفی فرما دی ہے۔ اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے فرمایا (جئتکم بالحنیفیۃ السمحاء، میں تم لوگوں کے پاس ایسی شریعت لے کر آیا ہوں جو بالکل سیدھی اور جس میں بڑی گنجائش ہے)۔

وہ اس طرح کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر وہ عورتیں حرام کر دی ہیں جن کا ذکر سابقہ آیات میں گذر چکا ہے لیکن ان کے سوا باقی ماندہ تمام عورتیں ہمارے لیے مباح ہیں کہ انہیں ہم نکاح یا ملک یمین کے ذریعے حاصل کر سکتے ہیں۔

اسی طرح دوسری تمام حرام کردہ اشیاء کی کیفیت ہے کہ جتنی چیزیں حلال کر دی گئی ہیں وہ ان حرام شدہ چیزوں کے مقابلے میں کئی گنا ہیں اس لیے حلال کردہ اشیاء میں ہمارے لیے اتنی گنجائش اور وسعت رکھ دی گئی ہے کہ ان کے ہوتے ہوئے حرام اشیاء کی طرف

جاننے کی ہمیں ضرورت ہی نہیں ہے

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی مفہوم کا ایک قول منقول ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جو اس نے تم پر حرام کر دی ہیں۔" حضرت ابن مسعودؓ کی اس قول سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شفا کو حرام شدہ چیزوں میں منحصر نہیں کر دیا بلکہ ہمارے لیے جو غذائیں اور دوائیں حلال کر دی ہیں ان میں اتنی وسعت اور گنجائش ہے کہ ہم ان کے ذریعے حرام شدہ اشیاء سے مستغنی ہو سکتے ہیں تاکہ دنیاوی امور میں ہمارے لیے جو چیزیں حرام کر دی گئی ہیں ان سے دامن بچانے کی بنا پر ہمیں کوئی نقصان نہ پہنچے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو جب کبھی دو باتوں میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ وہی بات پسند کر لی جو زیادہ آسان تھی۔

ان آیات سے ان مسائل میں تخفیف کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے جو فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ ہیں اور انہوں نے ان میں اجتہاد کی گنجائش نکال لی ہے۔ اس میں فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان کی دلالت موجود ہے۔

ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بنا دیتا ہے جن کے کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہوتی۔ اس عقیدے کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو اپنے بندوں پر تخفیف کرنا چاہتا ہے جبکہ تکلیف مالا یطاق یعنی ایسی بات کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے بالا ہو، تثقیل کی انتہا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب کے معانی کو زیادہ جاننے والا ہے۔

تجارت اور خیار بیع کا بیان

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ) اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔ البتہ اگر باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو جائے، (تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس عموم میں ناجائز طریقے سے دوسروں کا مال کھانے نیز اپنا مال کھانے، دونوں کی نہی شامل ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (اَمْوَالَکُمْ) کا اطلاق غیر کے مال نیز اپنے مال دونوں پر ہوتا ہے جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَکُمْ، اپنے آپ کو قتل نہ کرو)۔

یہ آیت اپنے آپ کو قتل کرنے نیز کسی اور کو قتل کرنے دونوں سے روک رہی ہے اسی طرح قولِ باری (لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) میں ہر شخص کو ناجائز طریقے سے اپنا مال کھانے نیز کسی اور کا مال کھانے سے روکا گیا ہے۔

اپنا مال باطل طریقوں سے کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اللہ کی نافرمانی کی راہوں میں صرف کیا جائے اور گناہ کمایا جائے۔ باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانے کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی صورت مفسر سدی نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بدکاری اور قمار بازی کے اڈوں کی کمائی کھائے یا ناپ تول میں کمی کر کے یا ظلم و زبردستی کے ذریعے کمایا ہوا مال کھائے۔

دوسری صورت حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے منقول ہے کہ معاوضہ کے بغیر کوئی مال کھائے۔ جب اس آیت کا نزول ہوا تو اس کے بعد لوگوں کی یہ حالت ہو گئی کہ ہر شخص دوسرے

کے ہاں جا کر کھانا کھا لینے کو گناہ کی بات سمجھنے لگا یہاں تک کہ سورۂ نور کی آیت (لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ ، نابینا پر کوئی گناہ نہیں) تا قولِ باری (وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ، اور نہ ہی تم پر کوئی گناہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں جا کر کھاؤ) تا آخر آیت، نازل ہوئی اور پہلا حکم منسوخ ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حسن کے اس قول سے ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ درج بالا آیت کے نزول کے بعد لوگ ایک دوسرے کے گھروں میں جا کر کھانے کو گناہ کی بات سمجھنے لگے تھے، یہ مراد نہیں کہ آیت نے یہ بات لوگوں پر واجب کر دی تھی کیونکہ اس آیت کی بنا پر ہبہ اور صدقہ کی صورتوں پر کبھی کوئی پابندی نہیں لگی تھی اس طرح کسی کے ہاں جا کر کھانے پر بھی پابندی نہیں لگی تھی۔

البتہ اگر یہ مراد لی جائے کہ کسی کے ہاں اس کی اجازت کے بغیر جا کر کھا لینا تو آیت میں نہی کا حکم یقیناً اس صورت کو شامل ہے۔ شعبی نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت محکم ہے اور منسوخ نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی قیامت تک منسوخ ہو سکتی ہے۔

ربیع نے حسن سے روایت کی ہے کہ اس آیت کو قرآن کی کسی آیت نے منسوخ نہیں کیا۔ آیت میں نہی کا حکم غیر کے مال کو نہ کھانے کا مقتضی ہے اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے۔ (وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِھَآ اِلَی الْحُکَّامِ، تم آپس میں اپنے اموال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ اور نہ ہی انہیں حاکموں تک پہنچاؤ)۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں، اِلّا یہ کہ وہ خوش دلی سے اسے دیدے)

علاوہ ازیں غیر کا مال کھانے کی نہی ایک صفت کے ساتھ مشروط ہے اور وہ صفت یا کیفیت یہ ہے کہ باطل اور ناجائز طور پر کسی کا مال کھا لیا جائے۔ اس نہی کے ضمن میں فاسد عقود کے بدل کے طور پر ملنے والے مال کی نہی بھی موجود ہے۔

مثلاً فاسد بیوع سے حاصل شدہ قیمت فروخت جیسے کوئی شخص کوئی خوردنی شئی خرید لے لیکن وہ کھانے کے قابل نہ ہو مثلاً انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔ اب فروخت کنندہ کے لیے ان سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لانا باطل طریقے سے دوسرے کا مال کھا لینے

کے مترادف ہے۔

اس طرح ان اشیاء سے حاصل شدہ پیسے بھی اس حکم میں داخل ہیں جن کی قیمت لگائی نہیں جا سکتی اور نہ ہی ان سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا حلال ہے۔ مثلاً خنزیر، بندر، مکھی اور بھڑ وغیرہ جن میں منفعت کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان کی قیمت کے طور پر حاصل شدہ مال باطل طریقے سے غیر کا مال کھانے کے ضمن میں آئے گا۔

اسی طرح نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت نیز مردار، سور اور شراب کی قیمت کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے بیع فاسد کی اور مبیع کی قیمت وصول کر لی تو اس کے لیے اس قیمت کو اپنے استعمال میں لانا ممنوع ہے بلکہ اس پر اسے خریدار کو واپس کر دینا واجب ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیع فاسد کے تحت حاصل شدہ قیمت فروخت میں اگر فروخت کنندہ نے تصرف کر کے منافع کما لیا ہو مثلاً سود کی صورت ہو کہ اس نے خریدار کے ہاتھوں ایک مقررہ مدت تک مبیع کی مقررہ قیمت فروخت ادا کر دینے کی شرط پر وہ چیز اسے فروخت کر دی ہو اور پھر وہ چیز مقررہ قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدار سے خود خرید لی ہو اور اس قبضہ بھی کر لیا ہو تو اس پر واجب ہو گا کہ اس طرح کے سودے میں کمایا ہوا منافع صدقہ کر دے اور اپنے استعمال میں نہ لائے اس لیے کہ اسے یہ منافع ناجائز طریقے سے حاصل ہوا تھا۔

قول باری (وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) ان تمام صورتوں اور عقود کی ان جیسی تمام شکلوں کو شامل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ ہبہ اور صدقہ کے تحت حاصل ہونے والا مال اور مال کے مالک کی طرف سے مباح ہوا مال سب کا کھانا حرام ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جن عقود کو مباح کر دیا ہے اور اباحت کے تحت دوسرے کا مال کھانے کی اجازت دے دی ہے وہ آیت کے اس حکم سے خارج ہیں۔

کیونکہ غیر کا مال کھانے کی ممانعت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ باطل طریقے سے کسی کا مال کھایا جائے۔ اس لیے جن طریقوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال کر دیا ہے اور انہیں مباح قرار دیا ہے وہ باطل طریقے نہیں کہلاتے بلکہ وہ جائز طریقے ہوتے ہیں اس لیے ہمیں اس سبب پر غور کرنا ہو گا جو غیر کے مال کو کھا لینا مباح کر دیتا ہے اگر وہ سبب باطل اور

غلط نہیں ہوگا تو مال کا کھانا بھی باطل نہیں ہوگا اور آیت کے حکم میں شامل نہیں ہوگا۔
لیکن اگر سبب مباح نہیں ہوگا بلکہ ممنوع ہوگا تو اس مال کا کھانا آیت کے اقتضار کے عین مطابق ممنوع ہوگا۔

قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ تَکُوۡنَ تِجَارَۃً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡکُمۡ) تجارت کی ان تمام صورتوں کی اباحت کا مقتضی ہے جو باہمی رضامندی سے اختیار کی جائیں۔ تجارت کے اسم کا اطلاق ان تمام عقود پر ہوتا ہے جن کی بنیاد معاوضوں پر ہوتی ہے اور جن میں منافع کمانا مقصد ہوتا ہے۔
قول باری ہے (ھَلۡ اَدُلُّکُمۡ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنۡجِیۡکُمۡ مِّنۡ عَذَابٍ اَلِیۡمٍ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖ ، کیا میں تمہیں ایک ایسی تجارت کا پتہ نہ بتاؤں جو تمہیں دردناک عذاب سے نجات دلانے والی ہے وہ تجارت یہ ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ)
اللہ تعالیٰ نے ایمان کو مجازاً تجارت کا نام دیا اور اسے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی جن میں منافع کمانا مقصود ہوتا ہے۔ قولِ باری ہے (تَرۡجُوۡنَ تِجَارَۃً لَّنۡ تَبُوۡرَ، تم نہ برباد ہونے والی تجارت کی امید رکھتے ہو) اسی طرح خدا کے دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہوئے اپنی جان کی بازی لگا دینے کو شریٰ یعنی فروخت کا نام دیا۔
چنانچہ فرمایا (اِنَّ اللّٰہَ اشۡتَرٰی مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اَنۡفُسَہُمۡ وَاَمۡوَالَہُمۡ بِاَنَّ لَہُمُ الۡجَنَّۃَ یُقَاتِلُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ) اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کی جان و مال کو اس بات کے بدلے خرید لیا ہے کہ ان کے لیے جنت ہے وہ اللہ کے راستے میں قتال کرتے ہیں) یہاں جان کی بازی لگا دینے کو مجازاً فروخت کا نام دیا۔
نیز قولِ باری ہے (وَلَقَدۡ عَلِمُوۡا لَمَنِ اشۡتَرٰىہُ مَا لَہٗ فِی الۡاٰخِرَۃِ مِنۡ خَلَاقٍ وَلَبِئۡسَ مَا شَرَوۡا بِہٖۤ اَنۡفُسَہُمۡ لَوۡ کَانُوۡا یَعۡلَمُوۡنَ) انہیں اچھی طرح معلوم تھا کہ جس شخص نے اسے خریدا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اور انہوں نے بہت بری چیز کے بدلے اپنی جانیں فروخت کر دیں، کاش کہ انہیں اس کا علم ہوتا)۔
اللہ تعالیٰ نے اسے بیع و شرار یعنی خرید و فروخت کے نام سے مجازاً موسوم کیا اسے خرید اور فروخت کے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی جن کے ذریعے معاوضے حاصل ہوتے ہیں ٹھیک اسی طرح اللہ پر ایمان لانے کو تجارت کا نام دیا گیا کیونکہ اس کے بدلے میں ثواب عظیم کا استحقاق ہوتا ہے اور اس کے بڑے بڑے بدلے عطا کیے جاتے ہیں۔

اس لیے قولِ باری (اِلَّا اَنۡ تَکُوۡنَ تِجَارَۃً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡکُمۡ) میں خرید و فروخت، اجارہ کے تمام عقود نیز ہبہ کی وہ تمام صورتیں داخل ہیں جن میں معاوضے کی شرط رکھی گئی ہو کیونکہ لوگوں کے عام چلن اور رواج کے مطابق عقود کی درج بالا صورتوں میں معاوضہ اور بدلہ حاصل کرنا مقصد ہوتا ہے

نکاح کو عرفِ عام میں تجارت کا نام نہیں دیا جاتا کیونکہ اکثر حالات اور عام رواج کے مطابق عوض یعنی مہر کا حصول مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اس میں شوہر کی صفات یعنی اس کی نیکی، سمجھداری، دینداری، مرتبہ کی بلندی اور جاہ و منزلت مطلوب ہوتی ہیں۔ اس بنا پر نکاح کو تجارت کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا۔

اسی طرح خلع اور مال کے بدلے آزاد کرنے کو بھی تقریباً اس نام سے موسوم نہیں کیا جاتا تجارت کا اسم اس مفہوم کے ساتھ مخصوص ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا یعنی معاوضے کا حصول۔

اسی لیے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جس غلام کو اس کے آقا نے اپنی طرف سے تجارت کرنے کی اجازت دے رکھی ہو وہ اپنے آقا کے نہ کسی غلام کا اور نہ کسی لونڈی کا نکاح کرا سکتا ہے، نہ کسی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے اور نہ ہی مال کے بدلے کسی غلام کو آزادی دے سکتا ہے اور نہ ہی خود نکاح کر سکتا ہے اور اگر غلام کی جگہ لونڈی ہو جسے تجارت کرنے کی اجازت ملی ہو وہ بھی اپنا نکاح نہیں کرا سکتی ہے۔

کیونکہ اس قسم کے غلام یا لونڈی کے تمام تصرفات تجارت تک محدود ہوتے ہیں اور درج بالا عقود تجارت کے ضمن میں نہیں آتے، تاہم ان حضرات کا قول ہے کہ ایسا غلام اپنی ذات اور آقا کے غلاموں نیز اپنے زیرِ تصرف سامان تجارت کو اجارے پر دے سکتا ہے۔

کیونکہ اجارہ تجارت کے ضمن میں آتا ہے مضارب کے متعلق بھی ان حضرات کا یہی قول ہے نیز شریک العنان (اپنی مخصوص رقم یا سرمایہ کے ساتھ دوسرے کے ساتھ شریک) کا بھی یہی مسئلہ ہے اس لیے کہ ان دونوں کے تصرفات کا انحصار تجارت پر ہوتا ہے، اور کسی چیز پر نہیں ہوتا۔ بیع کی تمام صورتیں تجارت میں داخل ہیں اس پر لوگوں کا اتفاق ہے۔

اہل علم کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ بیع کا انعقاد کن الفاظ سے ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے یہ کہے " اپنا یہ غلام میرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کر دو " اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے " میں نے فروخت کر دیا " تو

بیع اس وقت تک مکمل نہیں ہو گی جب تک پہلا شخص اسے قبول نہ کرلے۔

ان حضرات کے نزدیک بیع کا ایجاب و قبول صرف ماضی کے لفظ کے ساتھ درست ہوتا ہے۔ زمانۂ مستقبل پر دلالت کرنے والے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ خریدار کا یہ کہنا کہ "میرے ہاتھ یہ چیز فروخت کر دو" درحقیقت مول تول کرنا اور بیع کا حکم دینا ہوتا ہے، عقد بیع کو واقع کرنا نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ بیع کا حکم دینا بیع نہیں کہلاتا۔

اسی طرح اس کا یہ کہنا کہ "میں تم سے یہ چیز خرید دوں گا" خرید کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ بتانا ہوتا ہے کہ وہ یہ چیز خرید لے گا۔ کیونکہ لفظ "اشتری" (میں خرید دوں گا) میں الف زمانہ آئندہ پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح فروخت کنندہ کا یہ کہنا کہ "مجھ سے یہ چیز خرید لو" یا "میں یہ چیز تمھیں فروخت کروں گا" عقد بیع کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ اطلاع ہے کہ وہ عقد بیع کرے گا۔ یا اس کا حکم دے رہا ہے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ نکاح کی صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے انعقاد کا حکم بھی بیع کی طرح ہو لیکن ان حضرات نے اس معاملے میں استحسان کا طریقہ اپنایا ہے چنانچہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ "اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کر دو" اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے کہ "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" تو نکاح کا انعقاد ہو جائے گا اور ہونے والے شوہر کو قبول کے الفاظ کہنے کی ضرورت نہیں ہو گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت سہل بن سعدؓ سے ایک روایت مروی ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنے آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا لیکن آپ نے اسے قبول نہیں کیا تھا، پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس خاتون کا میرے ساتھ نکاح کر دیجیے۔

آپ نے اس شخص سے استفسار کیا تھا کہ اس کے پاس اس خاتون کو دینے کے لیے کیا کچھ ہے۔ اس سلسلے میں گفتگو چلتی رہی حتٰی کہ آپ نے فرمایا: "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح قرآن کی ان آیات کے بدلے کر دیا ہے جو تمھیں یاد ہیں" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قول "میرا اس کے ساتھ نکاح کر دیجیے" اور اپنے قول "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" کو وقوع پذیر ہونے والا عقد نکاح قرار دیا۔

اس سلسلے میں کئی اور روایات بھی ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نکاح کے الفاظ ادا کیے

کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ سودے کی صورت میں مول تول کے ذریعے بات آگے بڑھائی جائے عرف عام میں لوگ نکاح کے معاملے میں پہلے شخص کے قول "میرا نکاح کر دو" اور دوسرے شخص کے قول "میں نے تمہارا نکاح کر دیا" کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

جب نکاح کے معاملے میں عرف عام یہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا تو ایک شخص کا کسی عورت سے کہنا "میں نے تجھ سے نکاح کر لیا" اور یہ کہنا "اپنا نکاح میرے ساتھ کر لے" دونوں فقروں کی حیثیت یکساں ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں۔

اس کے مقابلہ میں خرید و فروخت کے اندر عرف عام یہ ہے کہ مول تول اور بھاؤ لگانے کے ذریعے بات کی ابتدا کی جاتی ہے اس لیے اس قسم کا کلام مول تول تو کہلا سکتا ہے عقد نہیں کہلا سکتا۔

اس لیے فقہاء نے اس صورت کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے اس کے متعلق وہ قول اختیار کیا جس کی گذشتہ سطور میں وضاحت کی گئی ہے ہمارے اصحاب نے تو یہ بھی کہا ہے کہ عرف عام میں تملیک کے ایجاب اور عقد کی تکمیل کا جو طریقہ رائج ہو اس سے عقد بیع وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص فروخت کنندہ سے ایک چیز کا بھاؤ معلوم کرتا ہے پھر اسے پیسے گن کر دے دیتا ہے اور مبیع کو اپنے قبضے میں کر لیتا ہے تو ان حضرات کے قول کے مطابق بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس عقد یا سودے پر طرفین رضامند ہو گئے تھے اور ہر ایک نے دوسرے کی مطلوبہ چیز اس کے حوالے کر دی تھی۔

اس عقد کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ عادت اور عرف عام میں ایک چیز کا رائج ہونا اس طرح ہوتا ہے گویا الفاظ کے ذریعے اسے بیان کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ زبان سے ادائیگی کا مقصد اپنے مافی الضمیر کا اظہار ہوتا ہے۔ جب یہ بات عادت اور عرف عام کے تحت معلوم ہو اور عقد بیع کے تحت آنے والی چیز حوالے بھی کر دی جائے تو فقہاء نے اسے عقد کی صورت قرار دیا ہے۔

ایک اور مثال سے اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کسی کو کوئی چیز تحفے کے طور پر بھیجتا ہے اور وہ شخص اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے تو یہ بات اس تحفے کو قبول کر لینے کے مترادف ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے کئی اونٹ

اپنے دستِ مبارک سے ذبح کیے اور پھر فرمایا (من شاء فلیقتطع، جو شخص چاہے ان جانوروں سے ٹکڑے کاٹ لے)۔

اس میں ٹکڑے کاٹنا تملیک کے ایجاب کے لحاظ سے ہبہ قبول کرنے کے مترادف تھا۔ جن صورتوں کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے وہ اس باہمی رضامندی کی شکلیں ہیں جس کی اس قول باری (اِلَّآ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ) میں شرط عائد کر دی گئی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے کہے "یہ چیز اتنے میں مجھے فروخت کر دو" اور دوسرا شخص جواب میں کہے "میں نے فروخت کر دیا"، تو بیع کی تکمیل ہو گئی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نکاح اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک ایک شخص یہ نہ کہے "میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" اور دوسرا یہ نہ کہے "میں نے اس کے ساتھ قبول کر لیا" یا پیغام نکاح دینے والا یہ نہ کہے "میرے ساتھ اس کا نکاح کر دو"۔

اور جواب میں ولی یہ نہ کہے "میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" اس صورت میں شوہر کو یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی کہ "میں نے قبول کیا"۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے احناف کا یہ قول بیان کیا ہے کہ بائع اور مشتری اگر ایک چیز کے متعلق مول تول کر لیں، پھر خریدار قیمت نقد گن کر فروخت کنندہ کے حوالے کر دے اور وہ خریدار کو چیز حوالے کر دے تو یہ بیع ہو جائے گی اور یہ باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت بن جائے گی۔

لیکن ہمارے خیال میں یہ بیع نہیں ہو سکتی کیونکہ عقد بیع کے لیے مقررہ صیغے ہیں اور وہ صیغے الفاظ میں ایجاب و قبول کے الفاظ موجود نہیں ہیں اس لیے یہ بیع درست نہیں ہو گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاۃ سے منع فرما دیا تھا۔

آپ کی بیان کردہ صورت میں ان ہی ممنوعہ بیوع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں سودا منہ سے کچھ کہے بغیر طے کیا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس طرح آپ نے بیان کی ہے ہمارے اصحاب نے بیع کی کسی ایسی صورت کے جواز میں فتویٰ نہیں دیا ہے۔ جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کرنے سے رد کر دیا ہو۔

کیونکہ بیع ملامسہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بکاؤ چیز پر ہاتھ لگاتے ہی عقد بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بیع منابذہ کی یہ صورت ہے کہ فروخت کنندہ اگر اپنی چیز خریدار کی طرف پھینک

دے تو بیع مکمل ہو جاتی ہے۔

یہی صورت بیع حصاۃ کی ہے کہ اگر خریدار مال پر کوئی پتھر کا ٹکڑا رکھ دے تو سودا طے سمجھ لیا جاتا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں ان افعال کو بیع کے انعقاد کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ خرید و فروخت کی یہ تمام صورتیں ایسی ہیں کہ انہیں اسباب و شرائط کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے حالانکہ عقد بیع کے ساتھ ان اسباب کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس کے برعکس ہمارے اصحاب نے جس صورت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے تو یہ ہے کہ پہلے طرفین مول تول کریں اور ایک قیمت خرید پر بات آکر رک جائے پھر خریدار قیمت کی ادائیگی کر دے اور فروخت کنندہ خریدی ہوئی چیز اس کے حوالے کر دے۔ مبیع اور ثمن کی حوالگی بیع کے لوازم اور اس کے احکام میں سے ہے۔

جب طرفین کی طرف سے مبیع اور ثمن کی حوالگی عمل میں آگئی جو عقد کی موجب ہے تو یہ گویا اس بھاؤ پر سودا کو لینے کے لیے عملی طور پر باہمی رضامندی کا مظاہرہ تھا جس پر بات جا کر ختم ہوئی تھی۔

اس کے برعکس کپڑے کو چھو لینا یا پتھر رکھ دینا یا مال کو خریدار کی طرف پھینک دینا عقد بیع کو واجب کر دینے والی صورتیں نہیں ہیں اور نہ ہی بیع کے احکام سے ان کا کوئی تعلق ہے اس طرح ان صورتوں میں گویا عقد بیع کو خطر یعنی مستقبل کی کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جاتا ہے اس لیے اس کا جواز نہیں ہوتا۔ یہی چیز بیع مخاطرہ کے امتناع کے لیے بنیاد اور اصل قرار پاتی ہے۔

بیع مخاطرہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہے کہ میں یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں جب زید کی آمد ہو جائے یا کل کا دن شروع ہو جائے یا اسی طرح کی اور شرطیں جن کا آئندہ زمانے سے تعلق ہو۔

قول باری (اِلَّآ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ) میں تجارت کی تمام صورتوں کے اطلاق و اباحت کے لیے عموم ہے اور یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَاَحَلَّ اللّٰهُ الۡبَيۡعَ اللہ تعالیٰ نے بیع حلال کر دی ہے) اس میں بھی بیع کی تمام صورتوں کی اباحت کے لیے عموم ہے البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہیں جن کی تحریم کر دی گئی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ تجارت کا اسم بیع کے اسم سے زیادہ عام ہے کیونکہ تجارت کے

اسم کے تحت اجارے کی تمام صورتیں نیز معاوضہ کے بالمقابل کی جانے والی ہبہ کی تمام شکلیں اور خرید و فروخت کے تمام سودے ہیں اس لیے قول باری (وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) دو باتوں کو متضمن ہے۔

اول یہ کہ اس میں مذکورہ نہی ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جسے نہی کے اس حکم کو واجب کرنے کے لیے آگے خود بیان کی ضرورت ہے کیونکہ قول باری (وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) میں اس بات کو ثابت کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اس نے باطل طریقے سے مال کھایا ہے تاکہ نہی کے لفظ کے حکم کا اس پر اطلاق کیا جا سکے۔

دوسری بات تجارت کی تمام صورتوں کے لیے اطلاق وعموم ہے اس سلسلے میں آیت کے اندر نہ کوئی اجمال ہے اور نہ ہی کوئی شرط۔ اگر ہم لفظ کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو ہم ان صورتوں کو جائز قرار دے دیں جن پر تجارت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان میں کچھ صورتوں کی نص کتاب اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے تخصیص کر دی ہے۔

اس لیے شراب، مردار، خون، سور کا گوشت اور کتاب اللہ میں حرام کی ہوئی تمام اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ تحریم کے لفظ کا اطلاق انتفاع کی تمام صورتوں کی تحریم کا مقتضی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (لعن اللہ الیھود حرمت علیھم الشحوم فباعوھا واکلوا ثمانھا، یہود پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر جانوروں کی چربی حرام کر دی تھی لیکن انہوں نے اس کی خرید و فروخت شروع کر دی اور اس سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لے آئے) آپ نے شراب کے متعلق ارشاد فرمایا (ان الذی حرمھا حرم بیعھا واکل ثمنھا ولعن بائعھا ومشتریھا، جس ذات نے شراب کی حرمت کا حکم دیا ہے اس نے ہی اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل شدہ رقوم کو استعمال میں لانے کی حرمت کا حکم دیا ہے اور اس نے ہی اس کے فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کو لعنت کا مستوجب قرار دیا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (ایسا سودا جس میں ثمن یا مبیع کے عدم تعین کی بنا پر دھوکے کا پہلو موجود ہو)، بھاگے ہوئے غلام کی بیع اور قبضے نہ لی ہوئی چیز کی بیع نیز ایسی چیز کی بیع سے منع فرما دیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو۔

غرض بیع کی ان تمام صورتوں کی ممانعت ہو گئی ہے جن میں عدم تعین کا کوئی پہلو موجود ہو یا دھوکے کی کوئی گنجائش ہو ان تمام صورتوں کی قولِ باری (اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ)

کے ظاہر سے تخصیص کر دی گئی ہے۔

اس قولِ باری کی قرأت نصب اور رفع دونوں صورتوں سے کی گئی ہے۔ اگر لفظ "تجارۃ" کو منصوب پڑھا جائے تو عبارت کی ترتیب یہ ہو گی "الّا ان تکون الاموال تجارۃ عن تراض" اِلّا یہ کہ یہ اموال باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت میں ہوں) اس صورت میں باہمی رضامندی کی بنیاد پر کی جانے والی تجارت اکلِ مال کی نہی سے مستثنیٰ ہو گی۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ اکل بالباطل کبھی تجارت کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی غیر تجارت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس لیے باہمی رضامندی والی تجارت کو پورے جملے سے مستثنیٰ کر کے واضح فرما دیا کہ یہ تجارت اکلِ بالباطل کے ضمن میں ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کو رفع کے ساتھ پڑھا ان کے نزدیک عبارت کی ترتیب یہ ہو گی " الّا ان تقع تجارۃٌ " (اِلّا یہ کہ تجارت کی صورت واقع ہو) جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

شعر: فدی لنبی شیبان رحلی و ناقتی … اذا کان یوم ذو کواکب اشہب

بنو شیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی قربان ہو جائیں جب ایسا دن بیش آئے جو بہت سخت ہو اور اس میں ستارے نکلے ہوئے ہوں (اشارہ جنگ کے دن کی طرف ہے) شاعر کی مراد یہ ہے کہ جب ایسا دن پیش آئے جس کی یہ صفات ہوں۔

اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا تو آیت میں وارد نہی کا تعلق علی الاطلاق اکلِ مال بالباطل سے ہو گا اور اس سے کوئی صورت مستثنیٰ نہیں ہو گی۔ اس شکل میں حرف اِلّا استثنا منقطع کے معنوں میں ہو گا۔

آیت کا مفہوم یہ ہو گا " لیکن اگر باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت بن جائے تو اکلِ مال مباح ہو جائے گا " آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے چونکہ باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت مباح کر دی گئی ہے اس لیے مکاسب یعنی پیشہ ورانہ کمائی اور رضامندی کی بنا پر حاصل ہونے والی روزی حرام ہے۔

درج بالا آیت کی طرح یہ آیات ہیں (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ، اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا) نیز (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ، جب جمعہ کی نماز ادا ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔

نیز (وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ

فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ، کچھ دوسرے ایسے ہیں جو زمین پر چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں۔ اور کچھ دوسرے وہ ہیں جو اللہ کے راستے میں قتال کر رہے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے جہاد فی سبیل اللہ کے ساتھ تجارت اور طلب معاش کی غرض سے زمین میں چلنے پھرنے کا ذکر فرمایا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طلب معاش پسندیدہ امر ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

بائع اور مشتری کا خیار

فروخت کنندہ اور خریدار کو عقدِ بیع میں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار ہوتا ہے یا نہیں اس بارے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد، زفر، حسن بن زیاد اور امام مالک کے نزدیک اگر دونوں نے کلام کے ذریعے عقد بیع کیا ہے یعنی ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو پھر انہیں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار نہیں ہوتا خواہ وہ جسمانی طور پر علیحدہ نہ بھی ہوئے ہوں۔

حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہیں۔ سفیان ثوری، لیث بن سعد، عبید اللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ بائع اور مشتری جب عقدِ بیع کر لیں تو انہیں اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک جسمانی طور پر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔

اوزاعی کا قول ہے کہ انہیں اختیار ہوتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔ البتہ تین قسم کی بیع میں انہیں یہ اختیار نہیں ہوتا۔ اول بھیڑ بکریوں کی بیع جس میں بولی دے کر سودا طے کیا جاتا ہے، دوم۔ میراث میں شراکت۔ سوم۔ تجارت میں شراکت۔ جب سودا طے ہو جائے تو بیع واجب ہو جائے گی اور انہیں اختیار نہیں رہے گا۔ ایک دوسرے سے علیحدگی کے وقت کا پیمانہ یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی نظروں سے اوجھل ہو جائے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مجلس بیع سے ایک اٹھ کھڑا ہو تو تفرق ہو جائے گا جو لوگ خیار بیع کو ضروری سمجھتے ہیں ان کا قول ہے کہ جب طرفین میں سے ایک نے مجلس میں دوسرے کو سودا قبول کرنے کا اختیار دے دیا اور اس نے اختیار کر لیا تو بیع واجب ہو گئی۔ حضرت ابن عمرؓ سے خیارِ مجلس کا قول منقول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً

عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ اس بات کا مقتضی ہے کہ جب باہمی رضامندی سے بیع کا معاملہ طے ہو جائے تو دونوں کی ایک دوسرے سے علیحدگی سے پہلے اکل کا جواز ہے کیونکہ عقد بیع میں ایجاب وقبول کا نام ہی تجارت ہے۔

تفرق اور اجتماع کا تجارت سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اسے شرع اور لغت میں تجارت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے باہمی رضامندی سے واقع ہونے والی تجارت میں خریدی ہوئی چیز کو کھا لینا مباح کر دیا ہے تو خیار کے ایجاب کے ذریعے اس میں رکاوٹ ڈالنے والا ظاہر آیت سے باہر نکل جانے والا اور دلالت کے بغیر آیت کی تخصیص کرنے والا قرار پائے گا۔

اس پر یہ قولِ باری بھی دلالت کرتا ہے۔ (یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ۔ اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو) اللہ تعالیٰ نے عقد کرنے والے ہر شخص پر اس امر کو پورا کرنا لازم کر دیا جس کی اس نے اپنی ذات پر گرہ باندھ لی ہو۔ اور یہ عقد بیع بھی ایسا امر ہے جس کی گرہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے اپنی ذات پر باندھ لی ہے اس لیے ہر ایک پر اسے پورا کرنا بھی لازم ہے اب خیار کا اثبات کر کے گویا اس عقد کو پورا کرنے کے لزوم کی نفی کر دینا ہے، اور یہ چیز آیت کے مقتضی کے خلاف ہے۔ اس پر یہ قولِ باری بھی دلالت کرتا ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ۔ جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) تا قولِ باری (اِلَّاۤ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِیْرُوْنَهَا بَیْنَكُمْ فَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا وَاَشْهِدُوْۤا اِذَا تَبَایَعْتُمْ۔ ہاں جو تجارتی لین دین دست بدست تم لوگ آپس میں کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں، مگر تجارتی معاملے طے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) گواہ دستیاب نہ ہونے کی صورت میں رہن رکھنے کا حکم دیا جو ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت کے لیے وثیقہ اور ضمانت کا کام دے گا۔

عقد بیع کرنے کی صورت میں اسے علیحدہ ہونے سے پہلے اس کام کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ قولِ باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ) آپس میں قرض کا لین دین کرتے وقت اسے لکھ لینے کا حکم دیا نیز لکھنے میں انصاف کو مدّنظر رکھنے کا حکم دیا اور لکھوانے کا اسے حکم جس کے ذمے قرض ہو۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے قرض کا جو لین دین کیا ہے اس کی وجہ سے اس کے

ذمے اس ارشاد باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ، اور املاء وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا، اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) کی رو سے قرض کا ثبوت ہو گیا ہے۔

اگر قرض کا یہ لین دین علیحدگی سے قبل ہی اس پر حق کو واجب نہ کر دیتا تو اللہ تعالیٰ یہ فرماتا کہ (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) نیز اسے کمی بیشی نہ کرنے کی تلقین بھی نہ کی جاتی جبکہ ابھی اس پر کسی چیز کا ثبوت ہی نہیں ہوا ہے اس لیے کہ اس کے حق میں خیار کا ثبوت اس قرض کے ثبوت سے مانع ہے جو فروخت کنندہ کے لیے اس کے ذمے لازم ہو چکا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) میں قرض کے لین دین کی صورت میں اس پر حق ثابت کر کے خیار کی نفی اور معاملہ کی قطعیت کے اثبات کی دلیل مہیا کر دی ہے۔

پھر فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، اور اپنے مردوں میں دو گواہ بنا لو) تاکہ مال کی پوری پوری حفاظت ہو جائے اور فروخت کنندہ کو مقروض کے انکار یا ادائیگی سے قبل اس کی موت کی صورت میں تحفظ حاصل ہو جائے۔

پھر فرمایا (وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ. ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کے تعین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھوا لینے میں تساہل نہ کرو۔ اللہ کے نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔ اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے اور تمہارے شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے کا امکان کم رہ جاتا ہے) اگر دونوں کے لیے علیحدگی سے قبل خیار ہوتا تو گواہ بنانے میں احتیاط کا کوئی پہلو نہ رہ جاتا اور نہ ہی اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی کیونکہ اس صورت میں گواہ کے لیے مال کے ثبوت کی گواہی دینا ممکن نہ ہوتا۔

پھر ارشاد ہوا (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ، اور جب آپس میں تجارتی لین دین کرو تو گواہ کر لیا کرو) اس میں وقت کا لحاظ رکھا گیا ہے اس لیے یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ آپس میں لین دین کے وقت گواہی قائم کرنے کا حکم ہے علیحدگی کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے، پھر حالتِ سفر میں رہن رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جو حالت حضر میں گواہی کے ذریعے احتیاطی تدبیر کا بدل ہے۔

اس لیے خیار کے اثبات سے رہن کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ ایسے قرض کے بدلے جو ابھی تک واجب الذمہ نہیں ہوا رہن رکھوانا درست نہیں ہے۔ اس لیے آیت کے ضمن میں

موجود امور یعنی ادھار لین دین اور تجارتی لین دین پر گواہ بنانے کا حکم نیز مال کی حفاظت کے لیے کبھی گواہی قائم کر کے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاطی اقدام کی بنا پر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ عقد نے خریدار کے لیے مبیع کی ملکیت اور فروخت کنندہ کے لیے ثمن کی ملکیت واجب کر دی ہے اور اب ان کے لیے خیار باقی نہیں رہا کیونکہ خیار کا اثبات گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور قرض کے اقرار کی صحت کے منافی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ بنانے اور رہن رکھنے کا حکم دو میں سے ایک صورت پر محمول ہوگا۔ یا تو یہ کہ گواہ عقد کے موقع پر موجود ہوں اور ان کے سامنے عقد کرنے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں اس صورت میں عقد بیع کی صحت اور ثمن کے لزوم سے متعلق ان کی گواہی درست ہو سکتی ہے یا یہ کہ دونوں فریق آپس میں قرض کا لین دین کریں اور پھر علیحدہ ہو جائیں اور اس کے بعد گواہوں کے سامنے اس کا اقرار کر لیں اور پھر ان کے اقرار کی بنیاد پر گواہ عقد بیع یا قرض کے بدلے رہن کی گواہی دیں اور اس طرح یہ درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ تمہاری بیان کردہ دونوں وجہیں نہ صرف آیت کے خلاف ہیں بلکہ ان سے آیت کے ضمن میں موجود بات کا ابطال لازم آتا ہے جس کے تحت گواہی قائم کرنے اور رہن رکھنے کے احتیاطی اقدام کا حکم دیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ) تا قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ) ادھار لین دین کی صورت میں فوری طور پر کسی وقفہ کے بغیر گواہ قائم کرنے کا حکم طرفین کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا گیا ہے اور معترض کا خیال یہ ہے کہ علیحدگی کے بعد گواہی قائم کی جائے گی جبکہ اس بات کی گنجائش ہوتی ہے۔ علیحدگی سے پہلے ہی مال ہلاک ہو جائے اور اس طرح قرض ڈوب جائے یا یہ کہ مقروض اس وقت تک انکار کرتا رہے جب تک یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر گواہ نہ بنا لیں اس صورت میں یہ گنجائش ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے اور فروخت کنندہ کو گواہی قائم کرنے کے ذریعے اپنے مال کو محفوظ کر لینے کا موقع ہی نہ ملے جبکہ ارشاد باری ہے (وَاَشْهِدُوْٓا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) اللہ تعالیٰ نے باہمی لین دین کے انعقاد پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب دی ہے۔

اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ "جب تم باہمی لین دین کرو اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاؤ تو گواہی قائم کر دو" اس لیے خیار کو واجب کرنے والا آیت میں ایسے تفرق کا اثبات کرتا ہے جو

آیت میں موجود نہیں ہے۔ آیت کے حکم میں ایسا اضافہ کسی طرح جائز نہیں ہے جو آیت میں موجود نہ ہو اور اگر فریقین علیحدگی کے بعد تک کے لیے گواہی قائم کرنے کے معاملے کو موخر کر دیں تو اس صورت میں وہ احتیاط نظر انداز ہو جائے گی جس کی خاطر گواہی قائم کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اور عین ممکن ہے کہ گواہی قائم ہونے سے پہلے ہی خریدار کی موت واقع ہو جائے یا وہ انکار کر بیٹھے۔ اس صورت میں خیار کا ایجاب احتیاط کے مفہوم کو ساقط کر دے گا اور گواہوں کے ذریعے مال کے تحفظ کا معاملہ بھی ختم ہو جائے گا۔ یہ پوری وضاحت اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب و قبول کے ذریعے حتمی طور پر بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے بھی خیار باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر بائع اور مشتری عقد بیع میں تین دنوں تک خیار کی شرط لگا دیں تو خیار شرط کے باوجود گواہی قائم کرنا درست ہوتا ہے اور اس صورت میں آیت مداینہ میں مذکورہ احکام یعنی دستاویز کی تحریر، گواہی کا قیام اور رہن رکھنے کا اقدام شرط خیار کے ساتھ اس بیع کے انعقاد پذیر ہونے اور اس پر گواہی قائم کرنے کی صحت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتے۔

اسی طرح خیار مجلس کا اثبات بھی گواہی اور رہن کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت گواہی قائم کرنے کے ذکر کے ساتھ شرط خیار والی بیع کے ذکر کو متضمن نہیں ہے اور یہ حتمی صورت والی بیع کو متضمن ہے۔

ہم نے خیار کی شرط کو ایک دلالت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے جس کے ذریعے ہم نے عقود مداینت کی ان تمام صورتوں میں سے جو آیت کے مدلول ہیں خیار کی شرط کی صورت کی تخصیص کر دی ہے اور آیت کے حکم کو بیع کی ان تمام صورتوں میں جاری کر دیا ہے جو خیار کی شرط سے خالی ہیں۔ اس لیے ہم نے شرط خیار والی بیع کی جن صورتوں کو جائز قرار دیا ہے وہ آیت کے حکم پر عمل کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی ہیں اور آیت میں گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور دستاویز لکھانے نیز خیار کی شرط سے خالی بیع کی صورتوں میں عقد بیع کرنے والے کے اقرار کی صحت کی جن احتیاطی اقدامات کا ذکر ہے ان پر عمل ہوتا ہے۔ باقی رہی بیع کی وہ صورت جس میں خیار کی شرط لگا دی گئی ہو وہ آیت کے حکم کے دائرے سے باہر ہے اور آیت میں مراد بھی نہیں ہے جب تک خیار کا سقوط ہو کر بیع کی تکمیل نہ ہو جائے اس کی وجوہات ہم گذشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس صورت میں بائع اور مشتری کو اقرار پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب ہوگی، آپس کے سودے اور بیع پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب نہیں ہوگی۔ اگر ہم بیع کی ہر صورت میں خیار کا اثبات کر دینے اور بیع ہمارے مخالفین کے مسلک کے مطابق اتمام کے مراحل طے کر لیتی تو پھر کوئی ایسی صورت باقی نہ رہ جاتی جس میں آیت کے حکم پر اس کے مقتضیٰ اور مراد کے مطابق عمل ہو سکتا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ بیع میں خیار کے اثبات کی ضرورت صرف اس صورت میں پیش آتی ہے۔ جہاں بیع پر پوری آمادگی نہ ہو تاکہ طرفین میں سے ہر ایک کو مزید سوچنے اور بیع کو قطعی صورت دینے یا ختم کرنے کے فیصلے تک پہنچنے کے لیے مہلت مل جائے۔

اس کے برعکس اگر طرفین نے باہمی رضامندی سے کوئی عقدِ بیع کر لیا ہو اور اس میں خیار کی شرط بھی نہ لگائی ہو تو اس صورت میں طرفین میں سے ہر ایک سودے کی روشنی میں فریق آخر کو ملنے والی چیز کی تملیک پر رضامند ہوگا تو پھر رضامندی کی موجودگی میں خیار کا اثبات ایک بے معنی سی بات ہوگی۔ بلکہ رضامندی کا وجود خیار کے لیے مانع بن جائے گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ خیار مجلس کا اثبات کرنے والوں کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب عقدِ بیع کی مجلس میں طرفین میں سے ایک دوسرے فریق سے کہے کہ پسند کر لو تو اگر وہ پسند کر لے اور رضامند ہو جائے تو اس کی وجہ سے دونوں کا خیار باقی نہیں رہے گا حالانکہ اس صورت کے اندر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ دونوں کی طرف سے بیع کے نفاذ پر رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔

لیکن چونکہ نفس عقد کی بنا پر دونوں کی رضامندی موجود ہوتی ہے اس لیے انہیں دوبارہ رضامندی کے حصول کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اگر عقد کی بنا پر ابتدا ہی دونوں کی رضامندی کے بعد ایک اور رضامندی کی شرط درست ہوتی تو پھر دوسری اور تیسری رضامندی کی شرط بھی جائز ہو جاتی اور یہ بھی ہوتا کہ دونوں کی یہ رضامندی تیسری اور چوتھی دفعہ کے لیے مانع نہ ہوتی جب یہ صورت درست قرار نہیں پائی تو یہ بات درست ہو گئی کہ بیع پر ان کی رضامندی ان کے خیار کو باطل کر دیتی ہے اور بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بیع میں خیار شرط کیوں درست ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فریق کی طرف سے خیار کی شرط لگائی گئی ہے اس کی طرف سے اپنی ملکیت سے کسی چیز کے اخراج کی رضامندی کا اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا جب اس نے اپنے لیے خیار کی شرط رکھی تھی اس بنا

لیے عقدِ بیع میں خیار کا اثبات درست ہو گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بیع پر رضامندی کے اظہار کے باوجود خیارِ رویت اور خیارِ عیب کا اثبات کر دیا اور اس طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی خیار کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہوئی تو اسی طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی کو خیارِ مجلس کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیئے۔ اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ خیارِ رویت اور خیارِ عیب کا خیارِ مجلس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خیارِ رویت عقدِ بیع میں طے شدہ معاملے کے مطابق مبیع اور ثمن کو مشتری اور بائع کی ملکیت میں چلے جانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا کیونکہ بیع پر طرفین کی رضامندی موجود ہوتی ہے۔

اس لیے اس خیار کو ملکیت کی نفی میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ اس خیار کے ہوتے ہوئے بھی طرفین کی رضامندی کی بنا پر مبیع اور ثمن پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جبکہ خیارِ مجلس کے قائلین کے نزدیک اس حقیقت کے باوجود کہ طرفین میں سے ہر ایک متعلقہ شئی یعنی مبیع یا ثمن کو دوسرے کی ملکیت میں دینے پر رضامند ہوتا ہے پھر بھی خیارِ مجلس دونوں کے لیے متعلقہ شئی کو اپنی ملکیت میں لینے کی راہ میں رکاوٹ بنا رہتا ہے۔

اس لیے اگر ابتدا ہی سے رضامندی کا یوں اظہار ہو جائے کہ ایک فریق دوسرے فریق کے لیے بیع واجب کر دے یا رضامندی کا اظہار ان الفاظ میں کر دے کہ " میں تو راضی ہوں اب تم بھی پسند کر لو " اور اس کے جواب میں دوسرا شخص بیع پر راضی ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے

ملکیت کے ثبوت کے لحاظ سے خیارِ رویت اور خیارِ عیب والی بیع میں اور اس بیع میں کوئی فرق نہیں جس میں ان دونوں میں سے کوئی خیار موجود نہ ہو۔ فرق صرف اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ ایک صورت کے اندر ملکیت کے لیے غیر مانع خیار یعنی خیارِ رویت یا خیارِ عیب موجود ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت کے اندر موجود نہیں ہوتا۔

اور اس خیار کا وجود بھی صرف اس لیے ہوتا ہے کہ مشتری کو مبیع کی صفات کا علم نہیں ہوتا جس کی بنا پر خیارِ رویت کی گنجائش رکھی جاتی ہے یا مبیع کو کسی ایسے جز کی عدم موجودگی کی بنا پر جس کا عقدِ بیع کی رو سے موجود ہونا ضروری ہوتا ہے خیارِ عیب کی گنجائش پیدا کی جاتی ہے۔

عقدِ بیع پر راضی ہو جانا ملکیت کا موجب بن جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تمام

سے علیحدہ ہو جائیں تو ہر ایک
لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر بائع اور مشتری ایک دوسرے
کو اپنی متعلقہ چیز یعنی مبیع یا ثمن کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور خیار باطل ہو جاتا ہے۔
ادھر ہم یہ جانتے ہیں کہ علیحدگی نہ تو رضامندی پر دلالت کرتی اور نہ ہی عدم رضا پر اس لیے
کہ مجلس عقد سے چلے جانے اور وہاں موجود رہنے کا حکم اس لحاظ سے یکساں ہے کہ دونوں صورتوں
میں رضامندی یا عدم رضا کے ساتھ اس کی دلالت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس سے ہمیں یہ بات معلوم
ہو گئی کہ ابتدا ہی سے عقد پر رضامندی کی بنا پر ملکیت واقع ہوئی، ایک دوسرے سے علیحدگی کی
بنا پر ملکیت واقع نہیں ہوئی۔

نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اصول میں ایسی کوئی علیحدگی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عقد کی تصحیح
و تملیک کا تعلق ہو بلکہ اصول میں یہ بات موجود ہے کہ علیحدگی بہت سے عقود کے فسخ میں مؤثر ہوتی ہے
اس کی ایک صورت سونے چاندی کی بیع میں قبضے سے پہلے علیحدگی ہے، اس طرح بیع سلم میں
راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانا بھی اس میں شامل ہے۔
اس کی ایک مثال دین کے بدلے دین کی بیع ہے جس میں ثمن اور مبیع میں سے کسی ایک کی تعیین
سے قبل اگر علیحدگی ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ جب ہم نے اصول میں علیحدگی کو بہت سے
عقود کے ابطال میں مؤثر پایا جواز میں مؤثر نہ پایا، اور ساتھ ہی ساتھ ہمیں اصول میں کوئی ایسی
علیحدگی نظر نہیں آئی جو عقد کی تصحیح اور جواز میں کردار ادا کرتی ہو۔
تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقد کو درست قرار دینے میں خیار مجلس اور بائع و مشتری کی
ایک دوسرے سے علیحدگی کا اعتبار نہ صرف اصول سے خارج ہے بلکہ ظاہر کتاب اللہ کے
بھی مخالف ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سنت اور اتفاق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بیع صرف کی
کی ایک شرط یہ ہے کہ درست قبضے کے بعد بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی ہو
اگر عقد صرف میں ثمن اور مبیع پر طرفین کے قبضے کے ساتھ ساتھ خیار مجلس کا بھی ثبوت ہو
دوسری طرف جب تک خیار مجلس باقی رہتا ہے اس وقت تک عقد بیع کی تکمیل نہیں ہوتی۔
تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جب بائع اور مشتری ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے
اس عقد کا درست ہونا جائز نہ قرار دیا جائے کیونکہ اس عقد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس
درست ہو جانے سے قبل طرفین کی علیحدگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

جب یہ صورت ہو کہ عقد ابھی درست نہیں ہوا ہے اور طرفین ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے ہیں تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ طرفین کی علیحدگی کی بنا پر یہ عقد درست ہو جائے کیونکہ اس صورت میں اس عقد کی صحت کا موجب بھی وہی سبب بنے گا جو اس کے بطلان کا موجب ہے۔

خیار مجلس کی نفی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرئٍ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال سے لینا حلال نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ خوش دلی کے ساتھ خود کچھ دے دے) اس حدیث میں آپ نے خوش دلی کی شرط کے ساتھ مال کی حلت کا حکم لگا دیا ہے اور یہ خوش دلی عقدِ بیع کے ساتھ وجود میں آجاتی ہے۔ اس لیے حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق ہر ایک کے لیے دوسرے کے مال کی ثمن اور مبیع کی صورت میں حلت ہو جانی چاہیئے۔

اس پر حدیث کی دلالت اس قولِ باری (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ) کی دلالت کی طرح ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے طعام یعنی خوردنی شئ کی بیع سے منع فرمایا ہے جب تک اس کا گذر دو صاعوں سے نہ ہو جائے پہلے وہ فروخت کنندہ کے صاع (ناپ کا ایک پیمانہ) سے گذرے اور پھر خریدار کے صاع سے گذر جائے۔

آپ نے اس کی بیع کے جواز کا حکم دے دیا۔ جب یہ دو صاعون میں سے گذر جائے اور اس میں بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی شرط نہیں رکھی اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ مشتری جب اس کے بائع سے اسے ناپ تول کر اپنے قبضے میں کر لے تو اسی مجلس میں آگے اس کی بیع بھی جائز ہو جائے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (من ابتاع طعامًا فلا یبعہ حتّٰی یقبضہ، جو شخص کوئی طعام خریدے تو اسے اپنے قبضے میں لیے بغیر آگے فروخت نہ کرے) جب آپ نے قبضے میں لینے کے بعد اس کی فروخت کی اباحت کا حکم دے دیا اور اس میں بائع اور مشتری کی علیحدگی کی شرط نہیں لگائی تو اس حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق اگر مشتری نے مجلس عقد میں اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اسی مجلس میں اس کی آگے فروخت درست ہو جائے گی۔

یہ بات فروخت کنندہ کے خیار کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ جس مال میں ابھی بائع کے لیے خیار موجود ہو اس میں مشتری کا تصرف جائز نہیں ہو سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (من باع عبدًا ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترط المبتاع ومن باع

نخلاً ولہ ثمرۃ فثمرتہ للبائع الا ان یشترط المبتاع)۔

جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس غلام کے پاس اگر کوئی مال ہو گا تو وہ فروخت کنندہ کا ہو گا اِلاّ یہ کہ خریدار عقدِ بیع میں اس مال کی بھی شرط لگا چکا ہو۔ اس طرح جس شخص نے کسی کے ہاتھ کھجور کے درخت فروخت کیے ہوں تو ان درختوں میں لگا ہوا پھل فروخت کنندہ کا ہو گا اِلاّ یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو)۔

آپ نے شرط کی بنا پر درخت کے پھل اور غلام کے مال کو خریدار کے قبضے میں دے دیا۔ اور ایک دوسرے سے علیحدگی کا ذکر نہیں فرمایا جبکہ یہ بات محال ہے کہ خریدار اصل شی کی ملکیت کے بغیر جس پر عقدِ بیع ہوا ہے ان چیزوں کا مالک بن جائے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ مبیع پر خریدار کی ملکیت واقع ہو جاتی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرۃ نے کی ہے (

کوئی بیٹا اپنے باپ کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں چکا سکتا۔ ایک صورت میں ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے باپ کو کسی کی غلامی کے اندر پائے اور پھر اسے خرید کر کے آزاد کر دے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیٹے کو نئے سرے سے اپنے باپ کو آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ باپ پر بیٹے کی ملکیت کی صحت کے ساتھ ہی باپ کو خود بخود آزادی مل جائے گی اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باپ کی خریداری کے ساتھ ہی اس کی آزادی واجب کر دی اور اس عمل کے لیے مشتری یعنی بیٹے اور بائع کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔

عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ عقدِ بیع کی مجلس کبھی طویل ہو جاتی ہے اور کبھی مختصر۔ اگر ہم خیار مجلس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف کر دیں تو یہ بات اس عقد کے بطلان کی موجب بن جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں خیار کی وہ مدت مجہول ہوتی ہے جس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف رکھا جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کسی کے ساتھ قطعی طور پر سودا مکمل کر لیا ہو لیکن دونوں نے مجلس میں کسی ایک خاص شخص کی نشست کی مدت تک خیار کی بھی شرط لگا دی ہو تو یہ بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ مدت مجہول ہے جس کے ساتھ عقدِ بیع کی صحت کو معلق

کر دیا گیا تھا۔

خیار مجلس کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ حضرت ابو برزہؓ، اور حضرت حکیم بن حزامؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

آپ نے فرمایا (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا، بیع کرنے والے طرفین یعنی بائع اور مشتری دونوں کو اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا تبایع المتبایعان بالبیع فکل واحد منھما بالخیار من بائعہ مالم یفترقا او یکون بیعھما عن خیار فاذا کان عن خیار فقد وجب، جب دو شخص آپس میں عقد بیع کریں تو ان میں سے ہر شخص کو دوسرے کے ساتھ اسے باقی رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں)۔

ہاں اگر ان کا یہ عقد بیع خیار کے ساتھ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خیار واجب ہو جائے گا۔

حضرت عمرؓ کا طریقہ کار یہ تھا کہ جب آپ کسی سے سودا کرتے اور اسے اختیار نہ دیتے اور نہ ہی سودے کو ختم کرنے کا ارادہ کرتے تو مجلس عقد سے اٹھ کھڑے ہوتے تو تھوڑی دیر تک قدموں سے چلنے کے بعد واپس آجاتے۔

خیار مجلس کے قائلین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہر قول (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا) سے استدلال کیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں انہوں نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی مراد سمجھی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے اپنے فعل کی جس روایت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ کیونکہ اس میں اس بات کا امکان ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یہ سمجھتے ہوں کہ ان کا فروخت کنندہ خیار مجلس کا قائل ہے جس کی بنا پر انہیں اس شخص سے اسی بات کا خطرہ درپیش ہو جو مبیع کی تمام عیوب سے برأت کے سلسلے میں ایک دفعہ پیش آچکی تھی۔

حتیٰ کہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا تھا اور حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا تھا اور برأت کو اسی صورت میں قابل قبول قرار دیا تھا جب خریدار کے سامنے حضرت ابن عمرؓ کی طرف سے اس کی وضاحت کر دی جاتی حضرت ابن عمرؓ سے ایسی

روایت بھی منقول ہے جو اس بات کی موافقت پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت ابن شہاب نے حمزہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے کہ جس مبیع پر سودا ہو جائے جبکہ مبیع موجود اور زندہ ہو تو وہ خریدار کا مال بن جاتا ہے۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ سودا ہو جانے کے ساتھ ہی مبیع خریدار کی ملکیت میں آجاتا ہے اور فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکل جاتا ہے یہ بات خیار کی نفی کرتی ہے۔

رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا) اور بعض روایات کے الفاظ میں (البائعان بالخیار مالم یفترقا) تو اس قول کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ طرفین کو سودا طے کرتے وقت یعنی مول تول کرنے کی حالت میں اختیار ہوتا ہے۔

لیکن جب سودا قطعی طور پر طے ہو جائے اور بیع پر طرفین کی رضامندی کا اظہار ہو جائے تو بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے اور پھر اس حالت میں حقیقت کے لحاظ سے طرفین متبایع نہیں رہتے جس طرح ایسے دو شخصوں کو اسی وقت متضارب اور متقابل کا نام دیا جاتا ہے جب وہ ایک دوسرے کو ضرب لگانے اور ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے کی حالت میں ہوتے ہیں۔

لیکن اس حالت کے ختم ہو جانے پر انہیں علی الاطلاق ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں شخص متضارب و متقابل تھے جب حدیث کے لفظ کے معنی کی حقیقت وہ ہے جو ہم نے بیان کر دی تو اختلافی نکتے پر اس لفظ سے استدلال درست نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی اس تاویل سے حدیث کا فائدہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بائع اور مشتری عقد پر رضامندی سے قبل جب بھاؤ لگانے اور مول تول کرنے کے مرحلے میں ہوتے ہیں تو دونوں کو اس سودے کے قبول کر لینے یا ترک کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے حدیث میں ایسے خیار کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے قول کے برعکس حدیث کے اندر ایک بڑا فائدہ موجود ہے۔

اس بات کا امکان تھا کہ کوئی یہ خیال نہ کر بیٹھے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے کہہ دے " میں نے فلاں چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی" تو خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے پہلے پہلے فروخت کنندہ اپنے اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا۔

جس طرح مال کے بدلے آزادی دینے یا خلع کرنے کی صورت میں آقا اور شوہر غلام اور

بیوی کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنے قول سے رجوع نہیں کر سکتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا قول کے ذریعے بیع کے اندر خیار کے اثبات کا حکم واضح فرما دیا یعنی فریق آخر کے قبول کر لینے سے پہلے پہلے دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کر لینے کا اختیار ہے اور خیار کے سلسلے میں بیع کا معاملہ عتق اور خلع کے معاملے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مول تول اور بھاؤ کرنے والے دو اشخاص عقد بیع کے انعقاد سے پہلے کس طرح بائع اور مشتری کہلا سکتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں بائع اور مشتری کہنا درست ہو گا جب وہ مول تول اور بھاؤ کرنے کے ذریعے بیع کا قصد کر لیں جس طرح ایک دوسرے کو قتل کرنے کا ارادہ کرنے والوں کو متقاتل کہا جاتا ہے۔

اگرچہ ابھی ان سے قتل کا فعل سرزد نہیں ہوا ہے یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس بیٹے کو ذبیح کہا گیا تھا جس کے ذبح کا اللہ کی طرف انہیں حکم آیا تھا۔ کیونکہ وہ ذبح کے قریب پہنچ گئے تھے اگرچہ ذبح نہیں ہوئے۔

اسی طرح قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، جب یہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو پھر انہیں یا تو بھلے طریقے سے روک کے رکھو یا بھلے طریقے سے علیحدہ کر دو) آیت کا مفہوم یہ ہے کہ "جب یہ عورتیں مدت کو پہنچنے کے قریب ہو جائیں"۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو انہیں نہ روکو) اس آیت میں مدت کو پہنچنے کے حقیقی معنی مراد ہیں۔

اس بنا پر بھاؤ اور مول تول کرنے والے فریقین کو متبایع یعنی فروخت کنندہ اور خریدار کا نام دینا درست ہے جبکہ یہ دونوں اس طریقے پر عقد بیع کی تکمیل کا ارادہ رکھتے ہوں جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

البتہ ایک بات جس کے سمجھنے میں کسی کو کوئی دقت پیش نہیں آسکتی وہ یہ ہے کہ بیع کے انعقاد کے بعد حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں کو متبایع یعنی بائع اور مشتری کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ جس طرح تمام افعال میں ہوتا ہے کہ جب یہ افعال اختتام پذیر ہو جاتے ہیں تو انہیں سرانجام دینے والوں سے وہ نام بھی مٹ جاتے ہیں جو ان افعال سے مشتق ہوئے تھے۔

البتہ مدح و ذم کے اسماء اس قاعدے کے ذیل میں نہیں آتے جیسا کہ ہم اپنی اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر آئے ہیں۔ افعال کے اختتام پذیر ہو جانے پر انہیں سرانجام دینے والوں کو ماضی کے الفاظ سے موسوم کیا جائے گا۔

مثلاً ایسے دو افراد جو عقد بیع کر چکے ہوں یا ایک دوسرے کی پٹائی اور مقابلے سے فارغ ہو چکے ہیں انہیں ان الفاظ میں یاد کیا جائے گا "کانا متبایعین (یہ دونوں بائع اور مشتری رہے تھے) اسی طرح "کانا متضاربین" نیز "کانا متقابلین" عقد بیع کے وقوع پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں نہیں ہو سکتا اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ عقد بیع کے بعد ان دونوں کے لیے اسے فسخ کر دینا اور توڑ دینا درست ہوتا ہے۔

اقالہ یعنی فسخ کرنے کی حالت میں یہ دونوں حقیقی معنوں میں متقابل یعنی بیع فسخ کرنے والے ہوتے ہیں جبکہ ان دونوں کا ایک ہی حالت کے اندر بیع کرنے والے اور بیع فسخ کرنے والے بن جانا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان دونوں پر "متبایعان" کے اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں اس وقت ہوتا ہے جب یہ مول تول اور بھاؤ کرنے نیز عقد بیع کی تکمیل کے مرحلے میں ہوتے ہیں۔

عقد بیع کے اختتام پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق ان معنوں میں ہوتا ہے کہ انہوں نے کبھی آپس میں بیع کیا تھا۔ یہ اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہو گئی تو اس لفظ کو حقیقی معنوں پر محمول کرنا ضروری ہو گیا۔ یعنی وہ حالت جس میں خریدار سے فروخت کنندہ یہ کہے: "میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی" فروخت کنندہ نے یہ کہہ کر اپنی طرف سے بیع کے اسم کا اطلاق کر دیا جبکہ خریدار نے ابھی اسے قبول نہیں کیا۔

یہی وہ حالت ہے جس میں یہ دونوں 'متبایعان' کہلاتے ہیں اور اسی حالت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے خیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ فروخت کنندہ کو خریدار کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے اور خریدار کو علیحدگی سے پہلے اسے قبول کر لینے کا اختیار ہوتا ہے۔

حدیث میں یہی حالت مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "المتبایعان" کا لفظ استعمال فرمایا جس کے معنی ہیں "ایک دوسرے کے ساتھ بیع کرنے والے" حالانکہ بائع ان میں ایک ہوتا ہے یعنی وہ شخص جو بکاؤ سامان کا مالک ہوتا ہے۔

گویا آپ نے یوں فرمایا: "جب فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے تمھیں یہ چیز فروخت کردی تو دونوں کو اس معاملے میں اس وقت تک خیار یعنی اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں" کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ خریدار فروخت کنندہ نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار کی طرف سے قبول ہونے سے پہلے چیز کو فروخت کر دے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المتبایعان بالخیار ما لم یفترقا) کی تاویل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ محمد بن الحسن سے اس کا یہ مفہوم مروی ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہہ دے کہ "میں نے یہ چیز تمھارے ہاتھ فروخت کر دی" تو اسے اپنے قول سے اس وقت تک رجوع کرنے کا اختیار ہے جب تک خریدار یہ نہ کہہ دے کہ "میں نے قبول کر لیا۔"

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس سے کسی چیز کا بھاؤ لگانے والے طرفین مراد ہیں جب فروخت کرنے والے نے یہ کہہ دیا "میں نے تمھیں یہ چیز دس میں فروخت کر دی" تو خریدار کو اسی مجلس میں اسے قبول کر لینے کا اختیار ہے اور اسی مجلس میں خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے قبل فروخت کنندہ کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا بھی اختیار ہے۔

بیع قبول کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے جو بھی جس وقت مجلس سے اٹھ کھڑا ہو گا اسی وقت وہ خیار باطل ہو جائے گا جو ان دونوں کو حاصل تھا۔ اور اب ان دونوں میں سے کسی کو بھی اس کی اجازت نہیں ہو گی۔

امام محمد نے خیار کو افتراق بالقول پر محمول کیا ہے یعنی ان دونوں کو خیار حاصل رہتا ہے جب تک قول کے ذریعے یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو جاتے۔ اس معنی پر اسے محمول کرنے کی گنجائش ہے۔ قول باری ہے (وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ) مگر جو لوگ اہل کتاب تھے وہ تو اس دلیل کے آنے کے بعد ہی مختلف ہوئے۔

اسی طرح محاورہ ہے "تشاور القوم فی کذا فافترقوا عن کذا" (لوگوں نے فلاں معاملے میں باہمی مشاورت کی پھر فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور مجلس برخاست ہو گئی) اس محاورے میں مراد یہ ہے کہ فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور سب کی رضامندی حاصل ہو گئی پھر اس

سکے بعد خواہ مجلس باقی کیوں نہ رہی ہو۔

حدیث میں افتراق کے لفظ سے افتراق بالقول مراد ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر البصری نے روایت کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں قتیبہ نے انہیں اللیث نے محمد بن عجلان سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا الا ان تکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارق صاحبہ خشیۃ ان یقیلہ۔

بائع اور مشتری دونوں کو خیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہوجائیں اِلّا یہ کہ یہ سودا خیار والا ہو یعنی اس صورت میں خیار ختم نہیں ہوتا اور کسی کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس ڈر سے اپنے ساتھی سے علیحدہ ہوجائے کہ کہیں وہ اسے یہ سودا توڑ دینے کے لیے نہ کہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا) افتراق بالقول کے معنوں پر محمول ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ)

یہ افتراق بالابدان کے معنی پر محمول ہے جبکہ پہلا افتراق بالقول کے معنی دے رہا ہے۔ نیز اس سے افتراق بالقول کے ساتھ عقد کی صحت پر بھی دلالت ہو رہی ہے استقالہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فریق دوسرے کو بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرے۔

یہ چیز عقد ہوجانے کے بعد خیار کی نفی پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ اگر اسے خیار مجلس حاصل ہوتا تو پھر فریق آخر سے بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرنے کی ضرورت اسے نہ پڑتی بلکہ وہ اپنے خیار کے حق کو استعمال کرتے ہوئے خود بیع کو فسخ کر دیتا۔ دوم۔ اقالہ یعنی بیع کو توڑ دینا اسی وقت درست ہوتا ہے جب عقد درست ہوجائے اور اس عقد کی بنا پر طرفین میں سے ہر ایک کو اس چیز کی ملکیت حاصل ہوجائے جو اس سے متعلق ہے یہ چیز بھی خیار کی نفی اور عقد کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ولا یحل لہ ان یفارقہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب تک دونوں مجلس عقد میں موجود رہیں اس وقت تک ایک کی طرف سے اقالہ کی تجویز کو

دوسرے کی طرف سے قبول کر لینا پسندیدہ امر ہوگا اور اسے قبول نہ کرنا ناپسندیدہ فعل ہو گا۔ آپ کے درج بالا ارشاد کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجلس عقد سے ایک دوسرے کی علیحدگی کے بعد اقالہ کا حکم درج بالا حکم سے مختلف ہوگا۔

یعنی علیحدگی کے بعد اگر وہ فریق آخر کے اقالہ کی تجویز کو نہ مانے اور اسے رد کر دے تو اس کے لیے اس میں کوئی کراہت نہیں ہوگی لیکن علیحدگی سے پہلے اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا یہ اقدام مکروہ متصور ہوگا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں علی بن احمد ازدی نے، انہیں اسماعیل بن عبداللہ بن زرارہ نے، انہیں ہشیم نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (البیعان لا بیع بینھما الا ان یفترقا الا بیع الخیار۔

بیع کرنے والے طرفین کے درمیان کوئی بیع اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں، البتہ خیار اس میں داخل نہیں ہے)۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں قعنبی نے، انہیں عبدالعزیز بن مسلم القسملی نے عبداللہ بن دینار سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل بیعین لا بیع بینھما حتی یفترقا ۔ عقد بیع کرنے والے ہر جوڑے کے درمیان بیع نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ بیع کرنے والے طرفین یعنی بائع اور مشتری کے درمیان علیحدگی کے بعد ہی بیع ہوتی ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مول تول کرنے اور بھاؤ لگانے کے مرحلے میں ان کے درمیان بیع کی نفی مراد لی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کے درمیان بیع کا عمل پورا ہو جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحت عقد اور ان دونوں کے درمیان اس عقد کے انعقاد پذیر ہونے کی صورت میں ان کی اس سوداکاری کی نفی نہ کرتے اس لیے کہ آپ ایک چیز کو ثابت کرنے کے بعد اس کی نفی تو نہیں کر سکتے تھے۔

اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آپ کے اس قول سے مراد مول تول اور بھاؤ لگانے والے طرفین ہیں جنہوں نے آپس میں عقد بیع کا ارادہ کر لیا ہو اور فروخت کنندہ نے خریدار کے لیے بیع کی ایجاب کر دی ہو اور خریدار نے بھی اس سے خریدنے کے ارادے

سے یہ کہہ دیا ہو" ٹھیک ہے، اسے میرے ہاتھ فروخت کردو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قول اور قبول کے ذریعے ایک دوسرے سے علیحدگی تک ان دونوں کے درمیان بیع کے انعقاد کی نفی کردی۔

کیونکہ خریدار کی طرف سے کہا ہوا لفظ" یعنی "(مجھے فروخت کردے) عقد کو قبول کرنے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی یہ بیع کے الفاظ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے تو ایک کی طرف سے دوسرے کو حکم دیا گیا ہے۔ اگر دوسرا شخص یہ کہہ دے کہ مجھے قبول ہے تو بیع واقع ہو جائے گی۔

یہی وہ علیحدگی ہے جو قول کے ذریعے ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں یہی مراد ہے۔ ہم نے عربی زبان کے محاورات میں اس کے استعمال کے بہت سے نظائر کا ذکر پہلے کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو یہ تسلیم کرنے سے کیوں انکار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد سے ایجاب وقبول کے ذریعے بیع کے انعقاد کی حالت میں اس کی نفی مراد لی ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل کے اس مرحلے پر بیع کی اس لیے نفی کی ہے کہ ابھی ان دونوں کے درمیان خیار مجلس باقی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا ثبوت بیع سے اسم بیع کی نفی کا موجب نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان اس صورت میں بیع کا اثبات کر دیا جب انہوں نے علیحدگی کے بعد بھی خیار کی شرط رکھی ہو اس صورت میں بیع کے اندر خیار کا ثبوت اس عقد سے بیع کے نام کی نفی کا موجب نہیں۔

اس لیے کہ آپ کا قول ہے (کل بیعین فلا بیع بینھما حتی یفترقا الا بیع الخیار) آپ نے بیع خیار کو بھی بیع کا نام دیا۔ اگر آپ کا اس سے ارادہ یہ ہوتا کہ ایجاب وقبول واقع ہو جانے کی حالت میں بیع کی نفی ہوتی ہے جب تک کہ دونوں کے درمیان علیحدگی نہ ہو جائے تو پھر خیار مجلس کی بنا پر آپ ان دونوں کے درمیان بیع کی ہرگز نفی نہ فرماتے جس طرح بیع کے اندر خیار کی شرط کی موجودگی کی صورت میں آپ نے بیع کی نفی نہیں فرمائی بلکہ اس کا اثبات کر کے اسے بیع کا نام دے دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں" البیعان"

سے بیع میں مول تول کرنے والے اور قیمت لگانے والے جانبین مراد ہیں اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بائع کا یہ کہہ دینا کہ " مجھ سے یہ چیز خرید لو" یا مشتری کا یہ کہہ دینا کہ " یہ چیز میرے ہاتھ فروخت کر دو" بیع نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں میں قول کے ذریعے علیحدگی نہ ہو یعنی بائع یہ کہے کہ میں نے فروخت کر دیا اور مشتری یہ کہے کہ میں نے خرید لیا۔

ان فقروں کے کہنے پر علیحدگی عمل میں آئے گی اور بیع کی تکمیل ہو جائے گی۔ اس سے یہ بات بھی ضروری ہو گئی کہ اس بیع میں کسی خیار کی شرط نہ رہے اور بیع کی تکمیل ہو جائے۔ خواہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہ بھی ہوں لیکن ایجاب و قبول کے ذریعے قولاً علیحدگی ظہور پذیر ہو چکی ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت میں زیادہ احتمال تو ان ہی معنوں کا ہے جو ہم نے اور ہمارے مخالف نے بیان کیے ہیں۔ لیکن احتمال کی بنا پر ظاہر قرآن کے مفہوم میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہوتا بلکہ حدیث کو ظاہر قرآن کے معنوں کی موافقت کا جامہ پہنانا اور اس کے مخالف معنوں پر محمول نہ کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر قیاس اور نظر کی رو سے دیکھا جائے تو حدیث کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح اور مال کے بدلے خلع اور عتق نیز قتل عمد میں صلح کی صورتوں میں جب طرفین کے ایجاب و قبول کے ذریعے بات پکی اور درست ہو جاتی ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے خیار باقی نہیں رہتا۔

اس کی وجہ وہ ایجاب و قبول ہے جس کی بنا پر ان صورتوں میں طے کیا جانے والا معاملہ درست ہو جاتا ہے اور خیار کی کوئی شرط باقی نہیں رہتی۔

قول باری (وَلَا تَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ، اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) کی تفسیر میں عطاء اور سدی کا قول ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے " تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے "

کہ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَلَا تَقْتُلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ، اور انہیں مسجد حرام کے نزدیک قتل نہ کرو جب تک کہ وہ تمہیں اس جگہ قتل نہ کریں) اس کے معنی ہیں " جب تک وہ تم میں سے بعض کو قتل نہ کریں "۔

درج بالا آیت کی یہ قرأت حمزہ اور کسائی نے کی ہے۔ باقی قرآء نے اس کی قرأت الف کے ساتھ کی ہے یعنی (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) عرب کہتے

ہیں "قُتلنا ورب الکعبۃ" (رب کعبہ کی قسم ہم قتل ہو گئے)۔

بعض افراد کے قتل ہو جانے کی صورت میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) کا یہ انداز اس لیے خوبصورت ہے کہ مسلمان ایک دین کے ماننے والے ہیں اس لیے وہ ایک جان کی طرح ہیں اسی لیے فرمایا گیا (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) اور اس سے مراد یہ لی گئی کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان المومنین کالنفس الواحدۃ اذا اشتکی بعضہ تداعی سائرہ بالحمّٰی والسھر، تمام مسلمان ایک جان کی طرح ہیں کہ اس کے کسی ایک حصے کو کوئی تکلیف لاحق ہو جاتی ہے تو باقی تمام حصے بخار اور بیداری میں مبتلا ہو کر اس کا ساتھ دیتے ہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے (المومنون کالبنیان یشد بعضہ بعضا، تمام مسلمان ایک عمارت کی مانند ہیں کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تقویت کا باعث ہوتا ہے)۔

اس بنا پر درج بالا آیت کی عبارت اس طرح مقدر مانی جائے گی " ولا یقتل بعضکم بعضا فی اکل اموالکم بالباطل وغیرہ مما ھو محرم علیکم، (باطل یا غیر باطل طریقے سے جو تم پر حرام کر دیا گیا ہے ایک دوسرے کا مال کھانے میں تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ، جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کہو) یہاں مراد یہ ہے کہ اپنوں میں سے بعض یعنی گھر والوں کو السلام علیکم کہو۔

آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو " مال کی طلب میں اپنی جانوں کو قتل نہ کرو" وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو دھوکہ دہی پر کمربستہ کرے اور اس طرح اس کا یہ طریق کار اس کی ہلاکت کا موجب بن جائے۔ اس میں اس مفہوم کا بھی احتمال ہے کہ "غصے اور اکتاہٹ کی بنا پر اپنی جانیں نہ لے لو یعنی خودکشی نہ کر بیٹھو" آیت کے الفاظ میں چونکہ ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ معانی مراد لے لینا جائز ہے۔

قولِ باری ہے (وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيْهِ نَارًا، جو شخص ظلم اور زیادتی کی بنا پر ایسا کرے گا اسے ہم ضرور آگ میں جھونکیں گے) اس وعید میں روئے سخن کس طرف ہے اس کے متعلق کئی اقوال بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ اس کا مرجع باطل طریقے

سے مال کھانے نیز ناحق کسی کی جان لینے کے گھناؤنے افعال کی طرف ہے۔ اس لیے جو شخص بھی ان میں سے کسی ایک فعل کا مرتکب ہو گا وہ اس وعید کا سزاوار قرار پائے گا۔

عطاء کا قول ہے کہ اس وعید کا تعلق صرف ناحق کسی کی جان لینے کے فعل سے ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کا مرجع ہر وہ فعل ہے جس کی سورت کی ابتدا سے یہاں تک ممانعت کر دی گئی ہے۔

ایک اور قول ہے کہ اس وعید کا تعلق قولِ باری (یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرْهًا) سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا ماقبل بھی مقرون بالوعید ہے، لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس وعید کا تعلق اس سے متصل دو افعال یعنی باطل طریقے سے مال کھانے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کے ساتھ ہے وعید کو اپنے قول (عُدْوَانًا وَّظُلْمًا) کے ساتھ مقید کیا ہے تاکہ سہو اور غلطی کی بنا پر سرزد ہونے والے افعال اس سے خارج ہو جائیں۔ نیز وہ افعال بھی اس سے نکل جائیں جو احکام میں اجتہاد کی راہ سے تعمد اور عصیان کی حد کو چھو جانے والے ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے ظلم و عدوان دونوں کا ذکر کیا حالانکہ ان دونوں کے معانی متقارب ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو لفظوں کے معانی متقارب ہوں لیکن ان میں لفظی اختلاف ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا اکٹھا ذکر عبارت کے حسن کا سبب بنتا ہے۔ اس کی ایک مثال عدی بن زید کا یہ شعر ہے۔

؎ وقددت الادیم لراھشیہ والفی قولھا کذبا ومینا

زبّاء نے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے جذیمہ کی چمڑی ہاتھ کی دونوں رگوں تک ادھیڑ دی اور جذیمہ نے زباء کے ساتھ اس کے شادی کے وعدے کو جھوٹا پایا۔ کذب اور مَین دونوں کے معنی جھوٹ کے ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر ایک کو دوسرے پر عطف کرنا عبارت کے حسن کا سبب بن گیا۔ اسی طرح بشر بن حازم کا شعر ہے۔

؎ فما وطی الحصی مثل ابن سعدی ولا لبس النعال ولا احتذاھا

ابن سعدی کی طرح نہ کسی نے کنکریوں کو روندا ہے اور نہ ہی کسی نے جوتے پہنے ہیں۔ احتذاء جوتا پہننے کو کہتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر شعر میں ان کا ایک ساتھ ذکر ہو گیا جو عبارت کی خوبصورتی کا سبب ہے۔ واللہ اعلم۔

تمنا کرنے کی نہی

قولِ باری ہے (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ، اور جو کچھ اللہ نے تم میں سے کسی کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا نہ کرو) سفیان نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتی ہیں۔ " میں نے ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مرد لوگ جہاد پر جاتے ہیں، عورتیں نہیں جاتیں۔ مردوں کا تذکرہ ہوتا ہے۔ عورتوں کا نہیں ہوتا" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ) تا آخر آیت۔ نیز یہ آیت بھی نازل ہوئی (اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ۔ بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں) تا آخر آیت۔

قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص مال کی تمنا نہ کرے کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ کہیں اسی مال میں اس کی ہلاکت کا سامان نہ موجود ہو۔ زیر بحث آیت کی تفسیر میں سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اہلِ جاہلیت عورت اور بچے کو اپنا وارث نہیں بناتے تھے اور اپنی اپنی پسند کے افراد کو دے دیتے تھے۔

پھر اسلام آنے کے بعد جب عورت اور بچے کو اپنا اپنا حصہ مل گیا اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر قرار دیا گیا تو عورتیں کہنے لگیں کاش ہمارا حصہ بھی مردوں کے حصے کی طرح ہوتا اور دوسری طرف مرد یہ کہنے لگے کہ جس طرح میراث میں حصوں کے لحاظ سے ہمیں عورتوں پر فضیلت ہے امید ہے کہ آخرت میں بھی ہمیں اسی طرح ان پر فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ، جو کچھ مردوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ ہے اور جو کچھ عورتوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ عورت کو اس کی نیکیوں کا دس گنا بدلہ ملے

گا جس طرح مرد کو اس کی نیکیوں کا صلے گا۔

پھر فرمایا (وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهِ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا ، ہاں اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگتے رہو یقینا اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے) اللہ تعالیٰ نے بعضوں کو دوسروں سے کے مقابلے میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ کیونکہ اس کے علم میں اگر یہ بات ہوتی کہ فلاں کو عطا کرنے میں اس کی بھلائی ہے تو اس کے مقابلہ میں کسی اور کو اپنے فضل سے نہ نوازتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بخل یا عدم فضل کی بنا پر کسی سے اپنا فضل نہیں روکتا بلکہ روکتا اس لیئے ہے کہ اسے وہ چیز عطا کرے جو اس سے بڑھ کر ہو۔ اس آیت کے ضمن میں حسد سے نہی بھی موجود ہے۔ کیونکہ حسد میں اس بات کی تمنا ہوتی ہے کہ دوسرے کی نعمت اس سے زائل ہو کر حاسد کو مل جائے۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ ولا یسوم علی سوم اخیہ ولا تسأل المرأۃ طلاق اختھا لتکتفئ ما فی صحفتھا فان اللہ ھو رازقھا ، کوئی شخص اس عورت کو پیغام نکاح نہ بھیجے جسے اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی پیغام نکاح بھیج چکا ہو۔ کوئی شخص اس چیز کی قیمت نہ لگائے جس کی اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی قیمت لگا چکا ہو۔ اور کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بنے کہ اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے۔ اس کا رازق بھی اللہ تعالیٰ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب ایک عورت کو مرد کی طرف سے نکاح کا پیغام جا چکا ہو اور عورت کا میلان بھی اس کی طرف ہو گیا ہو اور وہ رضامند بھی ہو گئی ہو تو ایسی صورت میں کوئی شخص اسے پیغام نکاح نہ بھیجے

اسی طرح آپ نے کسی چیز پر ایک شخص کی طرف سے مول بھاؤ ہو جانے پر دوسرے شخص کو اس چیز کی قیمت لگانے سے منع فرما دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے اس شخص کے متعلق اندازہ لگا سکتے ہیں جو یہ تمنا کرتا ہو کہ جو نعمت اور مال اس کے غیر کو مل چکا ہو اور اس پر اس کی ملکیت ہو گئی ہو وہ مال اس کے قبضے میں آجائے۔

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بن جائے کہ

اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے یعنی اپنی بہن کا حق اپنے لیے حاصل کرنے کی سعی نہ کرے۔ سفیان نے زہری سے، انہوں نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لاحسد الا فی اثنتین رجل آتاہ اللہ مالاً فھو ینفق منہ آناء اللیل والنھار ورجل آتاہ القرآن فھو یقوم بہ آناء اللیل والنھار، دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک بات تو یہ ہے کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ نے مال عطا کیا ہو اور وہ دن رات اسے اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن عطا کیا ہو اور وہ دن رات اس پر عمل کرنے میں لگا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تمنا کی دو قسمیں ہیں ایک ممنوع اور دوسری غیر ممنوع۔ ممنوع تمنا کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرے کہ یہ حسد ہے اور اس تمنا کی نہی کی گئی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ تمنا کرے اسے بھی وہی نعمت حاصل ہو جائے جو اس کے غیر کو حاصل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ غیر سے اس نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو۔ اس طرح کی تمنا کی ممانعت نہیں ہے۔ بشرطیکہ مصلحت اور بھلائی کی خاطر ایسی تمنا کی جائے نیز حکمت کی رو سے بھی اس کا جواز ہو۔

ممنوع تمنا کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان ایسی چیز کی تمنا اپنے دل میں لے بیٹھے جو ممکن ہی نہ ہو مثلاً کوئی مرد عورت بن جانے یا کوئی عورت مرد بن جانے کی تمنا کر بیٹھے یا کوئی عورت اپنے دل میں خلافت اور امامت یا اسی قسم کی کسی اور چیز کی تمنا پیدا کرلے جس کے متعلق سب کو معلوم ہو کہ یہ کبھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی۔

قول باری لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے ثواب کا وہ حصہ ہوتا ہے جو اسے اپنے معاملات میں حسن تدبیر اور باریک بینی کی بنا پر مل جاتا ہے اس طرح وہ اس کا مستحق ہو کر اس کے ذریعے اونچے مرتبے پر پہنچ جاتا ہے، تم اس کے اس حسنِ تدبیر کے خلاف تمنا نہ کرو کیونکہ ہر شخص کے لیے اس کا حصہ مقرر ہے نہ اس میں کمی ہو سکتی ہے۔ اور نہ اسے گھٹایا جا سکتا ہے دوسرا قول یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کی کمائی کا بدلہ ملے گا اس لیے دوسرے کے بدلے کی تمنا کر کے اپنی کمائی ضائع نہ کرے اور نہ ہی اپنا عمل رائیگاں کر دے۔ ایک قول یہ ہے کہ

مردوں اور عورتوں کے طبقوں میں سے ہر طبقے اور گروہ کے لیے دنیاوی نعمتوں کا وہ حصہ ہے۔ جو اس نے حاصل کیا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی قسمت میں جو کچھ لکھ دیا اس پر راضی ہو جانا اس کی ذمہ داری ہے۔

قولِ باری (وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ، اور اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگتے رہو) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر تمھیں اس چیز کی ضرورت پڑ جائے جو تمھارے غیر کے پاس ہے تو اللہ تعالیٰ سے سوال کرو کہ وہ اپنے فضل سے اس جیسی چیز تمھیں بھی عطا کر دے۔ غیر کی چیز حاصل کرنے کی تمنا نہ کرو البتہ اللہ تعالیٰ سے سوال مصلحت اور بھلائی کی شرط کے ساتھ مشروط ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عصبہ کا بیان

قولِ باری ہے (وَلِکُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ۔ اور ہم نے ہر اُس ترکے کے حق دار ٹھہرا دیے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہاں موالی سے مراد عصبہ ہیں۔ سدّی کا قول ہے کہ موالی ورثاء کو کہتے ہیں۔

ایک قول کے مطابق مولیٰ کے اصل معنی ہیں وہ شخص جو کسی چیز کا ولی اور سرپرست بن گیا ہو جس کا مفہوم یہ ہے کہ سرپرستی کا تعلق اس چیز میں تصرّف کے حق کے ساتھ قائم ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مولیٰ ایک مشترک لفظ ہے جس کے کئی معانی ہیں۔ اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا آقا مولیٰ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اسے آزادی دینے کے سلسلے میں وہی اس کا ولی نعمت ہوتا ہے۔ اس لیے ایسے آقا کو مولی النعمۃ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ آقا کی طرف سے اسے آزادی کی نعمت سے مالا مال کرنے کی بنا پر اس کے آقا کی ولایت اس کے ساتھ منتقل ہو جاتی ہے۔ اس لفظ کی حیثیت وہی ہے جو لفظ غریم کی ہے۔ طالب یعنی قرض دینے والے کو بھی غریم کہتے ہیں۔ کیونکہ اسے مقروض کے پیچھے پڑے رہنے اور قرض کی واپسی کے مطالبے کا حق ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ مطلوب یعنی مقروض کو بھی غریم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قرض کی ادائیگی کے مطالبہ کی زد میں ہوتا ہے اور اس کے ذمے قرض کی رقم لگی ہوتی ہے۔

باپ اور بیٹے کے واسطے سے مذکر رشتہ داروں یعنی عصبہ کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے اور کسی حلف یعنی دوستی کے معاہدے میں شریک حلیف کو بھی مولیٰ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ دوستی کے اس معاہدے کی بنا پر وہ اپنے حلیف کے معاملات کا ولی اور سرپرست و نگران ہوتا ہے۔ چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ قرابت اور رشتہ داری کی بنیاد پر مدد کرتا اور ساتھ دیتا ہے۔

دلی کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ مدد کرنے اور ساتھ دینے کی صورت میں سرپرستی اور معاملات کی نگرانی کرتا ہے قولِ باری ہے (ذالک بأن اللہ مولی الذین آمنوا وأن الکٰفرین لا مولیٰ لھم) یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کا مولیٰ اور ان کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مولیٰ نہیں ہے)۔ یعنی اللہ تعالیٰ نصرت اور مدد کے ذریعے اہلِ ایمان کی سرپرستی کرتا ہے جبکہ کافروں کا کوئی مددگار کرنے والا نہیں جس کی مدد کسی شمار و قطار میں ہو۔ فضل بن عباس سے یہ شعر منسوب ہے۔

؎ مھلا بنی عمنا مھلا موالینا　　لا تظھرن لنا ما کان مدفونا

اے ہمارے چچا کے خاندان والو، اے ہمارے موالی ذرا صبر سے کام لو اور ہمارے سامنے اس دشمنی کا اظہار نہ کرو جو اسلام آنے کے بعد دفن کر دی گئی تھی، شاعر کا روئے سخن بنی امیہ کی طرف ہے شعر میں شاعر نے چچا کے بیٹوں کو موالی کا نام دیا ہے۔ غلام کے مالک کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ ملکیت، نصرت، ولایت، نصرت اور حمایت کی صورت میں وہ اس کا نگران اور سرپرست ہوتا ہے۔ اس طرح مولیٰ کے اسم کے درج بالا معانی ہیں اور اس لیے یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کی بنا پر اس کے عموم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی ہو تو اگر درجے کے لحاظ سے اس کے اعلیٰ اور اسفل دونوں قسم کے موالی موجود ہوں گے تو اس کی یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں قسموں کے موالی کا ایک ہی حالت میں لفظ کے تحت آنا ممتنع ہے نیز ان میں کوئی بھی دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے وصیت باطل ہو جائے گی۔

یہاں مولیٰ کے تمام معانی میں سے عصبہ کے معنی زیادہ واضح اور زیادہ قریب ہیں کیونکہ اسرائیل نے حصین سے، انہوں نے ابوصالح سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا اولی بالمومنین من مات وترک مالا فماله للموالی العصبة۔ ومن ترک کلاً اوضیاعا فانا ولیه۔

میں اہل ایمان کے سب سے زیادہ قریب ہوں۔ جو شخص وفات پا جائے اور مال چھوڑ جائے تو اس کا مال اس کے موالی یعنی عصبہ کو ملے گا اور جو شخص کوئی بوجھ یا عیال چھوڑ جائے تو ان کا ولی اور سرپرست ہوں گا۔

معمر نے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ

سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اقسموا المال بین اهل الفرائض فما ابقت السهام فلاولی رجل ذکر، وروی فلاولی عصبة ذکر) ترکے کو ان لوگوں میں تقسیم کردو جو ذوالفروض ہیں یعنی جن کے حصے مقرر ہیں انہیں ان کے حصے دینے کے بعد جو باقی بچ رہے وہ سب سے قریبی مذکر رشتہ دار کا ہوگا۔ ایک روایت میں ہے کہ سب سے قریبی مذکر عصبہ کا ہوگا۔

اسی طرح وہ روایت بھی ہے جس میں موالی کو عصبہ کا نام دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (فلاولی عصبة ذکر) میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) میں عصبات مراد ہیں۔

فقہاء کے درمیان بھی اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد ترکے میں سے بچ رہنے والا مال اس شخص کو دیا جائے گا جو میت کا سب سے قریبی عصبہ ہوگا۔ عصبات ان مرد رشتہ داروں کو کہا جاتا ہے جن کی میت کے ساتھ قرابت باپ اور بیٹوں کے واسطے سے متصل ہوتی ہے۔

مثلاً دادا، علاتی بھائی، چچا اور اس کے بیٹے اس طرح وہ مذکر رشتہ دار جن کی پشت ان سے نیچی ہو لیکن میت سے ان کا اتصال بیٹوں اور باپوں کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس قاعدے سے بہنیں خارج ہیں کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصبات بن جاتی ہیں۔ پھر عصبات میں وراثت کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ جو میت سے زیادہ قریب ہوگا وہ وارث ہوگا اور اس کے ہوتے ہوئے دور کے عصبہ کو وارث قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میت کے ساتھ جس مذکر رشتہ دار کی رشتہ داری کا عورتوں کے واسطے سے اتصال ہوتا ہے وہ عصبہ نہیں بنتا۔ آزاد کرنے والا آقا اپنے آزاد کردہ غلام اور اس کی اولاد کا عصبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح آزادی دینے والے آقا کی مذکر اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبہ ہوتی ہے۔ جب اس آقا کی وفات ہو جائے گی تو اس کی مذکر اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبات بن جائے گی اور غلام کی ولاء انہیں منتقل ہو جائے گی۔

یہ ولاء آقا کی بیٹیوں کو منتقل نہیں ہوگی۔ کوئی عورت ولاء کی بنا پر کسی آزاد کردہ غلام یا لونڈی کی عصبہ نہیں بن سکتی۔ ہاں اگر اس نے خود کسی غلام کو آزادی دی ہو یا اس کے آزاد کردہ غلام نے آگے کسی کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں ولاء کی بنا پر وہ عورت اس کی عصبہ بن جائے گی۔

آزاد کرنے والا آقا سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے عصبہ قرار دیا گیا ہے۔

اور یہ ممکن ہے کہ قول باری وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ میں بھی یہ مراد ہو کیونکہ یہ آقا اپنے آزاد کردہ غلام کا عصبہ ہے اور اس کی طرف سے دیت اور جرمانہ وغیرہ بھرنے کا اسی طرح ذمہ دار ہوتا ہے جس طرح اس غلام کے بنو اعمام یعنی چچا زاد برادران اس کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرنے والا نہ آزاد کرنے والے آقا کے رشتہ داروں میں سے ہوتا ہے اور نہ اس کے والدین میں سے تو آیت زیر بحث کے تحت یہ آقا میراث کا کیسے حق دار بن سکتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آزاد کرنے والے آقا کے ساتھ میت کا کوئی نسبی رشتہ دار مثلاً بیٹی اور بہن بھی ہو تو اس صورت میں ترکہ کے اندر ان رشتہ داروں کے ساتھ اس کا بھی حصہ دار بننا درست ہوتا ہے۔

اگرچہ یہ میت کے رشتہ داروں میں سے نہیں ہوتا لیکن ترکہ کے حصوں میں اسے بھی حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ منجملہ ان ورثاء میں سے ہوتا ہے جن کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ کے وارث ہو رہے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑ گئے ہیں اور اس صورت میں بعض ورثاء پر یہ بات صادق آئے گی کہ وہ والدین اور اقرباء کے وارث بنے ہیں

مولیٰ اعلیٰ سے مولیٰ اسفل یعنی آزاد کرنے والے آقا سے آزاد کردہ غلام کی وراثت کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر نیز امام مالک امام شافعی اور سفیان ثوری اور دوسرے تمام اہل علم کا قول ہے کہ مولیٰ اسفل کو مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔ ابوجعفر طحاوی نے حسن بن زیاد سے روایت کی ہے کہ مولیٰ اسفل مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ پائے گا۔

ان کا استدلال اس حدیث پر ہے جسے حماد بن سلمہ، حماد بن زید، وہیب بن خالد اور محمد بن مسلم الطائفی نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عوسجہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک غلام آزاد کر دیا اور پھر اس شخص کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیچھے صرف اس کا یہ آزاد کردہ غلام رہ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ترکہ اس آزاد کردہ غلام کو دے دیا، ابوجعفر نے فرمایا: چونکہ اس روایت کی مخالفت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس لیے اس روایت

کے حکم کا اثبات واجب قرار پایا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس غلام کو مرنے والے کا سارا ترکہ دے دینا میراث کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی محتاجی اور فقر کی بنا پر تھا۔ کیونکہ اس شخص کا چھوڑا ہوا مال ایسا تھا جس کا کوئی وارث نہیں تھا اس لیے اسے ٹھکانے لگانے کی یہی صورت تھی کہ ضرورت مندوں اور فقراء پر اسے صرف کر دیا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن اسباب کی بنا پر میراث واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں ولا، نسب اور نکاح، نسب کی بنا پر رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اسی طرح میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں تو اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا جب ولاء اسفل (آزاد کردہ غلام) سے اعلیٰ (آزاد کرنے والا آقا) کی میراث کی موجب ہے تو یہ اعلیٰ سے اسفل کی میراث کی بھی موجب بن جائے۔

اس کے جواب میں ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ہمیں نسبی رشتہ داروں میں ایسی مثال ملتی ہے کہ ایک رشتہ دار کا دوسرا رشتہ دار وارث ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ دوسرا رشتہ دار مر جائے تو پہلا رشتہ دار اس کا وارث نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک عورت اگر اپنے پسماندگان میں ایک بہن یا بیٹی اور بھائی کا بیٹا چھوڑ جائے تو اس صورت میں بہن یا بیٹی کو نصف ترکہ مل جائے گا اور باقی نصف بھائی کے بیٹے کو چلا جائے گا۔ لیکن اگر اس عورت کی بجائے اس کے بھائی کا بیٹا وفات پا جاتا اور اپنے پیچھے بہن یا بیٹی اور پھوپھی چھوڑ جاتا تو پھوپھی کو وراثت میں کوئی حصہ نہ ملتا۔ اس طرح اس عورت کا بھتیجا جس صورت میں اس کا وارث بن گیا بعینہٖ اس صورت میں یہ عورت اپنے بھتیجے کی وارث نہیں بن سکتی۔

(واللہ اعلم)

ولاءِ موالات

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ ، رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں توان کا حصہ انہیں دو) طلحہ بن مصرف نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایک مہاجر عقد مواخات کی بنا پر اپنے انصاری بھائی کا وارث ہوتا، انصاری کے اپنے رشتہ دار اس کے وارث نہ ہوتے۔

پھر جب آیت (وَلِکُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) نازل ہوئی تو پہلی الذکر آیت میں ترکہ میں حصہ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ نے اوّل الذکر آیت تلاوت کی اور فرمایا کہ (فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ) کی صورت اب یہ ہے کہ ایسے شخص کی مدد کی جائے۔ اسے سہارا دیا جائے۔ اس کے لیے وصیت کر جائے۔ جہاں تک اس کے وارث ہونے کی بات تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے یہ عہد و پیمان کر لیتا ہے کہ ہم میں سے جو پہلے وفات پائے گا دوسرا شخص اس کا وارث ہو گا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُھَاجِرِیْنَ اِلَّا اَنْ تَفْعَلُوْا اِلٰی اَوْلِیَائِکُمْ مَعْرُوْفًا ، اور اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں بہ نسبت دوسرے مومنین اور مہاجرین کے مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لوگ اگر اپنے دوستوں کے لیے جن کے ساتھ ان کا عہد و پیمان ہے وصیت کرنا چاہیں تو ان کے لیے

میت کے تہائی ترکے سے ایسا کرنا جائز ہے۔

آیت میں مذکور معروف کے یہی معنی ہیں۔ ابوالبشر نے سعید بن جبیر سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے عہد و پیمان کرتا پھر اگر وہ مر جاتا تو وہ شخص اس کا وارث بن جاتا۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایک شخص سے اسی قسم کا معاہدہ کیا تھا اور اس کی موت پر اس کے وارث بن گئے تھے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو لوگوں کو متبنٰی بنا کر انہیں اپنے ورثار قرار دیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی کہ ایسے لوگوں کے لیے وصیت کی جائے اور میراث کو اس کے حق دار رشتہ داروں اور عصبات کی طرف لوٹا دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سلف کے جو اقوال بیان کیے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عہد و پیمان اور موالات کی بنا پر میراث کے استحقاق کا حکم زمانہ اسلام میں بھی جاری رہا تھا۔

پھر لوگوں نے یہ کہا کہ یہ حکم قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ کِتٰبِ اللّٰهِ) کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ بالکلیہ منسوخ نہیں ہوا بلکہ ذوی الارحام یعنی نسبی رشتہ داروں کو عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے دوستوں سے بڑھ کر مستحق قرار دے دیا گیا۔ اور رشتہ داروں کی موجودگی میں ان دوستوں کی میراث منسوخ ہو گئی لیکن اقرباء کی عدم موجودگی میں یہ حکم اسی طرح باقی ہے جس طرح پہلے تھا۔

موالی الموالات یعنی عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے حلیف اور دوستوں کی میراث کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہو گیا ہو اور پھر اس نے اس کے ساتھ دوستی کا عہد و پیمان کر لیا ہو تو اس کی موت پر اگر اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی۔

امام مالک، امام شافعی، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اس کی میراث مسلمانوں کو ملے گی۔ یحییٰ بن سعید کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دشمنوں کی سرزمین سے آکر کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے تو اس کی ولاء اس شخص کو حاصل ہو گی جس کے ساتھ اس نے موالات

کیا ہو اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لے آیا ہو تو اس کی ولاء عامۃ المسلمین کے لیے ہوگی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے تو گویا اس نے اس کے ہی ساتھ عقد موالات کر لیا اور اس کی میراث اس کے لیے ہوگی اگر اس کے سوا کوئی اور وارث موجود نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس شخص کے لیے میراث کو واجب کرتی ہے جس کے ساتھ مرنے والے نے عہد و پیمان کا اس طریقے پر معاہدہ کیا تھا جو ہمارے اصحاب نے بیان کیا ہے کیونکہ ابتدائے اسلام میں یہ حکم جاری تھا اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے اس کا حکم دیا تھا۔

پھر یہ ارشاد ہوا (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُهٰجِرِيْنَ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ذوی الارحام کو عہد و پیمان کرنے والے موالی سے بڑھ کر حق دار قرار دیا۔ اس لیے جب ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو آیت کی رو سے میراث کا استحقاق ان موالی کے لیے واجب ہوگا۔

کیونکہ آیت نے وہ حق جو ان موالی کو حاصل تھا اسے ذوی الارحام کی طرف ان کی موجودگی کی صورت میں منتقل کر دیا تھا۔ اگر ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو اس صورت میں نہ تو قرآن میں اور نہ ہی سنت میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس آیت کے نسخ کا موجب بن رہا ہو۔

اس لیے اس آیت کا حکم ثابت اور غیر منسوخ ہے اور اپنے مقتضیٰ کے مطابق قابلِ عمل ہے۔ یعنی ذوالارحام کی عدم موجودگی میں موالی کے لیے میراث کا حکم ثابت اور جاری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت موجود ہے جو ذوی الارحام کی عدم موجودگی میں اس حکم کے ثبوت و بقا پر دلالت کرتی ہے۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں یزید بن خالد الرملی اور ہشام بن عمار الدمشقی نے، انہیں یحییٰ بن حمزہ نے عبدالعزیز بن عمر سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن موہب کو عمر بن عبدالعزیز سے روایت کرتے ہوئے سنا ہے، انہوں نے اسے قبیصہ بن ذویب سے بیان کیا اور انہوں نے تمیم الداری سے نقل کیا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھوں اسلام لے آتا ہے۔

آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ اسے مسلمان کرنے والا یہ شخص اس کی زندگی اور موت دونوں حالتوں میں دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس سے قریب ہے۔ آپ کا یہ قول اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ شخص دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس کی میراث کا حق دار ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد ان دونوں کے درمیان صرف میراث کے اندر ولاء کی صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور یہ چیز اس قولِ باری کے ہم معنی ہے (وَلِکُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ) یعنی ورثاء۔

اس کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کے مترادف اقوال حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حسن اور ابراہیم نخعی سے بھی مروی ہیں۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اُن سے ایک شخص کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے مسلمان ہونے کے بعد ایک شخص سے عقدِ موالات کر لیا تھا آیا اس میں کوئی حرج تو نہیں۔ زہری نے فرمایا تھا کہ "کوئی حرج نہیں۔ اس کی اجازت تو حضرت عمرؓ نے بھی دے دی تھی۔"

قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی گروہ کے ہاتھوں مسلمان ہو گیا ہو وہ اس شخص کے جرائم کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی میراث اس گروہ کے لیے حلال ہو جائے گی۔ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کا قول ہے کہ جب کوئی کافر کسی مسلمان کے ہاتھ پر دشمنوں یا مسلمانوں کی سرزمین میں ایمان لے آیا ہو تو اس کی میراث اسے ملے گی جس کے ہاتھ پر وہ مسلمان ہوا تھا۔

ابوعاصم النبیل نے ابن جریج سے انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نامہ تحریر کیا تھا کہ اعلی کل بطن عقولہ۔ ہر قبیلے یا گروہ پر اس کے افراد کے کیے ہوئے جرائم کی دیتوں اور تاوانوں کی ادائیگی کی ذمہ داری ہوگی۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یتولی مولی قوم الا باذنهم۔ کسی قوم کے ساتھ موالات رکھنے والا ان کی اجازت کے بغیر کسی سے رشتۂ موالات قائم نہ کرے) اس ارشاد میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔ اول۔ موالات کا جواز کیونکہ آپ کا ارشاد (الا باذنهم) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی اجازت سے ہونے والے موالات کے جواز کا آپ نے حکم دے دیا۔

دوم یہ کہ رشتۂ موالات کرنے والا ولاء کے لیے کسی اور کا رخ کر سکتا ہے لیکن آپ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔ تاہم اگر پہلوں کی اجازت سے ہو تو اس میں کوئی کراہت اور حرج کی بات نہیں۔

یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد صرف ولاء موالات کی صورت ہے۔ کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آزادی دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء یعنی ولاء عتاقہ میں کسی اور کی طرف منتقل ہوجانا جائز نہیں ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب) ولاء کی قرابت بھی نسب کی قرابت کی طرح ہے)

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں محمد بن بشر، ابن نمیر اور ابو اسامہ نے زکریا سے، انہوں نے سعد بن ابراہیم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(لاحلف فی الاسلام وایما حلف کان فی الجاھلیۃ لم یزدہ الاسلام الا شدۃ،

اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں جو بھی معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اور بھی مضبوط کر دیا ہے) یہ روایت زمانہ اسلام میں معاہدہ کے بطلان اور اس کی بنا پر آپس کے توارث کی ممانعت کی موجب ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی طرز کے معاہدوں کی زمانہ اسلام میں نفی کر دی ہو۔ اس لیے کہ زمانہ جاہلیت میں اس طرز کا جو معاہدہ ہوتا اس میں ایک شخص دوسرے سے یہ کہتا: "میرا گرانا تیرا گرانا ہے، میرا خون تیرا خون ہے، تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا وارث بنوں گا"

اس طرز کے معاہدے میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہوتی تھیں جن کی اسلام میں ممانعت ہے مثلاً اس میں یہ شرط ہوتی کہ ہر ایک دوسرے کا ساتھ دے گا۔ اس کی خاطر اپنا خون بہائے گا اور جس چیز کو گرائے گا اسے یہ بھی گرائے گا۔ اس طرح جائز ناجائز ہر کام میں اس کی مدد کرے گا۔ شریعت نے اس قسم کے معاہدے کو باطل قرار دیا ہے اور ظالم کے مقابلے میں مظلوم کی حمایت اور معونت واجب کر دی ہے، یہاں تک کہ ظالم سے اس مظلوم کا بدلہ لے لیا جائے اور قرابت یا غیر قرابت کسی چیز کا لحاظ نہ کیا جائے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِھِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْھَوٰٓی اَنْ تَعْدِلُوْا۔

(اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب، اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو۔ لہٰذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو)۔

اللہ تعالیٰ نے رشتہ داروں اور اجانب یعنی غیر رشتہ داروں کے معاملات میں عدل و انصاف سے کام لینے کا حکم دیا اور اللہ کے حکم میں ان سب کو یکساں درجے پر رکھنے کا امر کیا اور اس طرح زمانۂ جاہلیت کے اس طریق کار کو باطل کر دیا جس کی رو سے غیر کے مقابلے میں حلیف اور رشتہ دار کی معونت اور نصرت ضروری ہوتی تھی۔ خواہ یہ حلیف یا رشتہ دار ظالم ہوتا یا مظلوم۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (انصر اخاك ظالما او مظلوما، اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) صحابہ نے عرض کیا کہ بھائی اگر مظلوم ہو تو اس کی مدد اور معونت کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن ظالم ہونے کی صورت میں اسے مدد دینے کی بات کے کیا معنی ہیں؟۔

اس پر آپ نے ارشاد فرمایا (ردہ عن الظلم فذلك معونتك منك، اسے ظلم کرنے کرنے سے پیچھے ہٹا دو یعنی اسے اس کام سے روک دو تمہاری طرف سے یہ اس کی مدد ہوگی) جاہلیت کے معاہدے میں یہ بات بھی ہوتی تھی کہ ایک شخص کی موت پر اس کے اقرباء اس کے ترکہ کے وارث نہیں ہوتے بلکہ اس کا حلیف وارث ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اسلام میں ایسے معاہدے کی نفی کر دی جس میں فریق آخر کے دین و مذہب اور معاملے کے جواز اور عدم جواز کا لحاظ کیے بغیر ہر حالت میں اس کی مدد کرنا اور اس کا دفاع کرنا ضروری ہوتا۔ اس کے بالمقابل آپ نے احکام شریعت کی اتباع کرنے کا حکم دیا اور ان باتوں کی پیروی سے روک دیا جو حلیف ایک دوسرے کے لیے اپنے اوپر لازم کر لیتے تھے۔

اسی طرح آپ نے اس بات کی بھی نفی کر دی کہ حلیف مرنے والے کی میراث کا اس کے اقرباء سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا حلف فی الاسلام) کے یہ معنی ہیں۔

آپ کے ارشاد کے دوسرے حصے (وایما حلف کان فی الجاھلیۃ لم یزدہ الاسلام

(ـدۃ) میں یہ احتمال ہے کہ اسلام نے ایسے معاہدے سے روکنے اور اس کا ابطال نے میں اور زیادہ شدت اور سختی سے کام لیا ہے۔
گویا آپ نے یوں فرمایا کہ جب اسلام میں حلف کا کوئی جواز نہیں حالانکہ اس میں مسلمانوں کس میں ایک دوسرے کی مدد اور ایک دوسرے سے تعاون کی صورت موجود ہے تو جاہلیت زمانے میں کیئے گئے معاہدے کے لیے کہاں گنجائش ہو سکتی ہے۔

آیا مکمل جائیداد کی وصیت لاوارث شخص کر سکتا ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ موالات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث قرار پانے کا جو ملہ ہم نے بیان کیا ہے ہمارے اصحاب کا اسی جیسا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی پوری ئیداد کی وصیت کر جاتا ہے جبکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا تو اس کی یہ وصیت درست ہے۔
ہم نے گذشتہ ابواب میں اس کی وضاحت بھی کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک فس کے لیے عقد موالات کی بنا پر اپنی میراث غیر کو دے دینے اور بیت المال سے اسے ور رکھنے کی اجازت ہے تو اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ جس کے لیے چاہے اس بات کی وصیت جائے کہ میری موت کے بعد یہ میراث اسے دے دی جائے۔
کیونکہ دو شخصوں کے درمیان موالات کا قیام اور اثبات عقد موالات اور اس کے ایجاب کے ذریعے ہوتا ہے اور جب تک کسی نے دوسرے کے کسی جرم کا جرمانہ نہ بھرا ہو اس وقت تک اسے پنی ولاء منتقل کر لینے کی گنجائش ہوتی ہے اس طرح یہ ولاء وصیت کے مشابہ ہو گئی جو وصیت کرنے والے کے قول اور اس کے ایجاب سے ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ جب چاہے اس میں رجوع بھی کر سکتا ہے۔

البتہ ولاء ایک بات میں وصیت سے مختلف ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وصیت کی صورت میں اگرچہ متعلقہ شخص مرنے والے کی جائیداد اس کے وصیت والے قول کی بنا پر لیتا ہے لیکن اس کا یہ لینا میراث کے طور پر ہوتا ہے۔
آپ نہیں دیکھتے کہ اگر میت ایک رشتہ دار چھوڑ کر مر جائے تو وہ مولی الموالات کے مقابلے میں اس کی میراث کا زیادہ حق دار ہو گا لیکن تہائی ترکہ میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح نہیں ہو گی جس کے لیے کسی نے اپنے مال کی وصیت کی ہو اور اس صورت میں اسے اس کے مال کا تہائی

حصہ دے دیا جائے گا۔ بلکہ مولی الموالات کو تو وارث موجود ہونے کی صورت میں مرنے والے کے ترکے میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ خواہ یہ وارث اس کا رشتہ دار ہو یا اسے آزادی دینے والا آقا ہو۔

اس طرح موالات کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء ایک صورت میں وصیت بالمال کے مشابہ ہے جب یعنی جب مرنے والے کا کوئی وارث موجود نہ ہو اور ایک صورت میں اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کر دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

عورت پر شوہر کی اطاعت کا وجوب

قول باری ہے (الرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۔ مرد عورتوں پر قوّام ہیں اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔

یونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو مار کر زخمی کر دیا۔ اس کا بھائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ نے سارا واقعہ سن کر فیصلہ دیا کہ مرد سے قصاص لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ آیت کے نزول کے بعد آپ نے فرمایا: "ہم نے ایک امر کا ارادہ کیا لیکن اللہ تعالیٰ نے کسی اور امر کا ارادہ کر لیا۔"

جریر بن حازم نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طمانچہ مارا، بیوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف شکایت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ قصاص لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ ۔ تم قرآن پڑھنے میں جلد بازی نہ کرو قبل اس کے کہ آپ پر اس کی وحی پوری نازل ہو چکے) پھر اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل فرمائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جان لینے سے کمتر کی زیادتی اور نقصان کا کوئی قصاص نہیں ہے۔

زہری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ دوسری حدیث میں یہ ممکن ہے کہ شوہر نے اسے اس کی نافرمانی اور سرکشی کی بنا پر طمانچہ مارا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسی حالت میں ضرب اور مارپیٹ کی اباحت کر دی ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَاللّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ

واضربوھن) اور جن عورتوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ، خوابگاہوں میں ان سے علیحدہ رہو، اور مارو۔)

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا واقعہ میں اگر بیوی کی سرکشی کی بنا پر مرد کی طرف سے پٹائی کا اقدام ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی قصاص واجب نہ کرتے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آپ نے یہ بات اس آیت کے نزول سے پہلے ارشاد فرمائی تھی جس میں سرکشی کی بنا پر ضرب کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (الرجال قوامون علی النساء) تا قول باری (واضربوھن) بعد میں نازل ہوا اس لیے آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔

اس لیے قول باری (الرجال قوامون علی النساء) میں مرد کے قوام ہونے کا مفہوم یہ ہے: کہ وہ عورت کی حفاظت ونگہبانی کرنے، اس کی ضروریات مہیا کرنے اور اسے تادیب دینے اور درست حالت میں رکھنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقل اور رائے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے نیز فضیلت کی یہ وجہ بھی ہے کہ مرد عورت کے تمام اخراجات کا کفیل ہوتا ہے۔ اس آیت کی کئی معانی پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ درجے اور مرتبے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت حاصل ہے اور مرد کی یہ ذمہ داری ہے کہ عورت کی حفاظت ونگہبانی اور اس کی دیکھ بھال نیز اس کی تادیب کا کام خود سنبھالے رکھے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کو اسے گھر میں روکے رکھنے اور گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگانے کا اختیار ہے اور عورت پر مرد کی اطاعت اور اس کا حکم بجالانا واجب ہے بشرطیکہ وہ کسی معصیت اور گناہ کے ارتکاب کا حکم نہ دے رہا ہو۔

آیت کے اندر یہ دلالت بھی ہے کہ مرد پر عورت کا نان ونفقہ واجب ہے جیسا کہ ہوا (بما انفقوا من اموالھم) اس کی مثال یہ قول باری ہے (وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف) نیز (لینفق ذو سعۃ من سعتہ، وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف، دستور کے مطابق ان کے لیے کھانا کپڑا ہے)۔ قول باری (وبما انفقوا من اموالھم) مہر اور نان

دونوں پر مشتمل ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کی ذمہ داری شوہر پر ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت و نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔

آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کے اندر بھی صالح اور نیک سیرت خواتین موجود ہوتی ہیں۔ قولِ باری (قَانِتَاتٌ) کے متعلق قتادہ سے مروی ہے " اللہ کی اور اپنے شوہروں کی اطاعت گذار عورتیں" قنوت کے اصل معنی اطاعت پر مداومت کرنے کے ہیں وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کو طول قیام کی بنا پر اس نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قولِ باری (حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ) کی تفسیر میں عطاء اور قتادہ سے مروی ہے " اپنے شوہروں کے پیچھے ان کے مال کی حفاظت کرنے والیاں، اپنے شوہروں کا پورا پورا خیال رکھنے والیاں اور اپنی عزت و آبرو کو ان کے لیے محفوظ کرنے والی عورتیں"۔

قولِ باری (بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ) کی تفسیر میں عطاء کا قول ہے " اس تحفظ کے بدلے اور جواب میں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے مہر کے سلسلے میں انہیں عطا کیا اور ان کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ان کے شوہروں پر ڈال دی"۔ اس کی تفسیر میں دوسرے حضرات کا قول ہے " یہ عورتیں صرف اس بنا پر صالح، اطاعت شعار اور حفاظت کرنے والی بن سکی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں گناہوں سے محفوظ رکھا تھا اور انہیں توفیق دی تھی نیز اپنے لطف و کرم اور معونت سے ان کی دستگیری کی تھی۔

ابومعشر نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خیر النساء امرأۃ اذا نظرت الیھا سرتک واذا امرتھا اطاعتک واذا غبت عنھا خلفتک فی مالک ونفسھا۔

عورتوں میں سب سے بہتر وہ خاتون ہے کہ جب تم اسے دیکھو تو تمھیں مسرت حاصل ہو اور جب اسے کوئی بات کہو تو وہ فوراً مان لے اور جب اس کی نظروں سے دور ہو جاؤ تو تمھارے پیچھے تمھارے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کے سلسلے میں تمھاری پوری پوری نیابت کرے)

یہ فرما کر آپ نے قولِ باری (اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ) کی تا آخر آیت تلاوت کی۔ واللہ الموفق۔

سرکشی کی ممانعت

ارشادِ باری ہے (وَاللّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ، اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ اور خوابگاہوں میں ان سے علیحدہ رہو) آیت میں لفظ (تَخَافُوْنَ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک "تعلمون" انھیں علم ہو، کیونکہ کسی چیز کا خوف اس وقت ہوتا ہے جب اس کے وقوع پذیر ہونے کا علم ہو، اس لیے 'یعلم' کی جگہ 'یخاف' لانا درست ہوگیا جس طرح ابو محجن ثقفی کا شعر ہے۔

ولا تدفنني بالفلاة فانني اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

مجھے جنگل بیابان میں دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ مرنے کے بعد اسے یعنی شراب کو چکھ نہیں سکوں گا۔ 'خفت' (میں ڈر گیا) کے معنی 'ظننت' (میں نے گمان کیا) کے بھی آتے ہیں۔ فراء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ محمد بن کعب کا قول ہے " وہ خوف جو امن اور اطمینان کی ضد ہو" گویا یوں کہا گیا "تمھیں ان کی سرکشی کا اندیشہ اس حالت کے متعلق اپنے علم کی بنا پر ہو جو اس سرکشی کی دستک دے رہی ہو"۔ لفظ نشوز کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عطاء اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد ان باتوں میں شوہر کی نافرمانی ہے جنہیں مان لینا عورت پر لازم ہوتا ہے۔ نشوز کے اصل معنی شوہر کی مخالفت کے ذریعے اپنے آپ کو بلند رکھنے کے ہیں یہ لفظ 'نشز الارض' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں زمین میں ابھری ہوئی بلند جگہ۔ قولِ باری (فَعِظُوْهُنَّ) کے معنی ہیں " انہیں اللہ اور اس کے عتاب سے ڈراؤ"۔ قولِ باری (وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عکرمہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد قطع کلامی ہے۔ سعید بن جبیر کے قول کے مطابق اس سے مراد ہمبستری سے کنارہ کشی ہے۔ مجاہد، شعبی اور ابراہیم کا قول ہے کہ اس سے مراد ایک بستر پر لیٹنے سے اجتناب ہے۔ قولِ باری (وَاضْرِبُوْهُنَّ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب عورت خوابگاہ میں اپنے شوہر کی اطاعت شعار ہو تو پھر اسے مار پیٹ کرنے کا کوئی حق شوہر کو حاصل نہیں ہوتا جب

کا قول ہے کہ جب عورت شوہر کے ساتھ بستر پر لیٹنے سے روگردانی کرے تو شوہر اس سے یہ کہے" اللہ سے ڈر اور واپس آجا"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد، انہیں عبداللہ، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی اور عثمان بن ابی شیبہ اور دوسرے حضرات، ان سب کو حاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے عرفات کے اندر وادی کے نشیب میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اتقوا اللہ فی النساء فانکم اخذتموھن بامانۃ اللہ واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللہ وان لکم علیھن ان لا یطئن فرشکم احداً تکرھونہ فان فعلن فاضربوھن ضرباً غیر مبرح ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمہ سے تم نے ان کی چادر کشائی کی ہے۔

تمھاری طرف سے ان پر یہ فرض ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو تمھارے بستروں پر قدم رکھنے نہ دیں جو تمھیں ناپسند ہو۔ اگر انہوں نے ایسا کیا تو تم ان کی اس طرح پٹائی کرو جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔ تمھارے ذمے دستور کے مطابق ان کا کھانا اور کپڑا ہے)

ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ مسواک وغیرہ سے پٹائی ایسی پٹائی ہے جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہیں ہوتے۔ سعید نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ایسی پٹائی جو چہرے یا جسم کو داغدار نہ کر دے اور بگاڑ نہ دے۔

ہم سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مثل المرأۃ مثل الضلع متی تردھا تکسرھا ولکن دعھا تستمتع بھا عورت کی مثال ٹیڑھی پسلی جیسی ہے کہ جب تم اسے سیدھا کرنا چاہو گے تو توڑ ڈالو گے سیدھا نہیں کر سکو گے، اس لیے اسے اسی حالت میں رہنے دو اور لطف اندوز ہوتے رہو)۔

حسن نے (وَاضْرِبُوْھُنَّ) کے متعلق کہا ہے کہ اس سے مراد ایسی ضرب ہے جو سخت نہ ہو اور جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے حسن اور قتادہ سے قول باری (فَعِظُوْھُنَّ وَاھْجُرُوْھُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ) کے متعلق بیان کیا کہ جب شوہر کو اس کی سرکشی کا اندیشہ ہو تو اسے پہلے نصیحت کرے اور سمجھائے

اگر وہ نصیحت قبول کرے تو فبہا، ورنہ خواب گاہ میں اس سے علیحدگی اختیار کرے، اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی ہلکی سی پٹائی کرے۔

پھر یہ آیت پڑھی (فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا، پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو) یعنی غلطیوں پر انہیں بار بار سرزنش نہ کرو۔ واللہ اعلم۔

زوجین کے تعلقات بگڑنے پر حکمین کو کونسا طریق کار اختیار کرنا چاہیے

قول باری ہے ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾ (اور اگر تمہیں کہیں میاں اور بیوی کے درمیان تعلقات بگڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے رشتہ داروں میں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کرو)۔

اس آیت کے مخاطب کون ہیں اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر اور ضحاک کا قول ہے یہ حاکم اور سلطان ہے جس کے پاس میاں بیوی اپنا مقدمہ لے کر جاتے ہیں سدی کا قول ہے کہ یہ میاں اور بیوی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔ کیونکہ آیت کے تسلسل و ترتیب میں اس پر دلالت موجود ہے جو قول باری (وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) کی صورت میں ہے اور قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) میں بہتر بات یہی ہے کہ یہ اس حاکم کو خطاب ہو جو مقدمے کے دونوں فریق کے جھگڑے پر غور کرنا اور ظلم و تعدی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔

یہ اس لیے کہ شوہر کا معاملہ بیان کرنے کے بعد اسے اپنی بیوی کو سمجھانے، نصیحت کرنے اور اللہ سے ڈرانے کا حکم ملا، پھر باز نہ آنے پر خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کرنے کے لیے کہا گیا اور پھر بھی باز نہ آنے اور سرکشی پر قائم رہنے کی صورت میں پٹائی کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد شوہر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رہ گیا کہ وہ اپنا مقدمہ فیصلے کے لیے اس شخص کے پاس لے جائے جو ان دونوں میں سے مظلوم کی دادرسی کر دے اور اس کا فیصلہ دونوں پر نافذ ہو جائے۔

شعبہ نے عمرو بن مرہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سعید بن جبیر سے حکمین کے متعلق

دریافت کیا تو انہیں غصہ آگیا، کہنے لگے کہ میں تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوا تھا (دراصل سعید کو غلط فہمی ہوئی کہ سائل ان سے جنگ صفین کے نتیجے میں مقرر ہونے والے حکمین کے متعلق پوچھ رہا ہے)

عمرو بن مرہ نے کہا کہ میں میاں بیوی کا جھگڑا نمٹانے والے حکمین کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہوں، یہ سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا "جب میاں بیوی کے درمیان لے دے شروع ہو جائے تو رشتہ داروں کو چاہیئے کہ دو حکم مقرر کر دیں۔

یہ دونوں اس فریق کے پاس جائیں جس کی طرف سے جھگڑے کی ابتدا ہوئی تھی۔ اور اسے سمجھائیں بجھائیں اگر وہ ان کی بات مان لے تو فبہا، ورنہ پھر دوسرے فریق کے پاس جائیں اگر وہ ان کی بات سن کر ان کے حسب منشا رویہ اپنانے پر رضامند ہو جائے تو ٹھیک ورنہ ان دونوں کے بارے میں وہ اپنا فیصلہ سنا دیں۔ ان کا جو فیصلہ ہوگا وہ جائز اور درست ہوگا"

عبدالوہاب نے روایت کی ہے کہ انہیں ایوب نے سعید بن جبیر سے خلع کی خواہش مند بیوی کے متعلق بیان کیا کہ شوہر پہلے اسے سمجھائے اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے علیحدہ رہنا شروع کر دے اگر پھر بھی باز نہ آئے تو اس کی پٹائی کرے اور اگر پھر بھی وہ اپنا سابقہ رویہ ترک نہ کرے تو سلطان کے پاس اس کا معاملہ لے جائے۔ سلطان خاوند اور بیوی کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا۔

بیوی کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کی کارگذاریاں گنوائے گا اور شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم بیوی کی کارگذاریاں بیان کرے گا۔

ان بیانات کی روشنی میں جس فریق کی طرف سے زیادہ ظلم نظر آئے گا اسے حکمین سلطان کے حوالے کر دیں گے۔ سلطان اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔ اگر عورت کی سرکشی ثابت ہو جائے گی تو مرد کو خلع کر لینے کا حکم دے دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ طریق کار اس لحاظ سے عنین (نامرد)، مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹ چکا ہو) اور ایلاء کے سلسلے میں اختیار کئے جانے والے طریق کار کی نظیر ہے کہ ان کے معاملات پر بھی سلطان سوچ بچار کرتا اور اللہ کے حکم کے بموجب ان کا فیصلہ کرتا ہے۔

جب میاں بیوی میں اختلافات بڑھ جائیں اور شوہر اپنی بیوی کی سرکشی اور نافرمانی کی شکایت کرے اور بیوی شوہر کے ظلم وستم اور اپنے حقوق کی پائمالی کی شاکی ہو تو ایسی صورت میں حاکم میاں

بیوی دونوں کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا تاکہ وہ دونوں مل کر ان دونوں کے معاملات کی چھان بین کریں اور اس کے نتائج سے حاکم کو آگاہ کر دیں۔

اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے خاندانوں سے ایک ایک حکم لینے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان دونوں کے اجنبی ہونے کی صورت میں کسی ایک کی طرف ان کے میلان کی بدگمانی پیدا ہو جائے لیکن جب ایک حکم مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے مقرر ہوگا تو ایسی بدگمانی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور ہر حکم اپنے فریق کی طرف سے بات کرے گا۔

قول باری (فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کا وکیل ہوگا اور بیوی کے خاندان والا حکم بیوی کا وکیل ہوگا۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ شوہر کی طرف سے ایک شخص کو اور بیوی کی طرف سے ایک شخص کو حکم مقرر کر دو۔

یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حکمین کو یہ اختیار ہے کہ میاں بیوی کے کہے بغیر وہ اگر چاہیں تو دونوں کو یکجا رکھیں اور اگر چاہیں تو ان میں علیحدگی کرا دیں۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے یہ منقول ہے کہ ان حضرات کو حکمین کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ان حضرات کے خلاف ایک جھوٹا بیان ہے۔ انسان کو اپنی زبان کی حفاظت کی کس قدر ضرورت ہے خاص طور پر جب وہ اہل علم کی طرف سے کوئی بات نقل کر رہا ہو۔

قول باری ہے (مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ، وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالتا مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک ناک میں لگا رہنے والا نیار ہے) جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ اس کی کہی ہوئی باتوں پر مواخذہ بھی ہوگا۔ اس کی باتیں کم ہوتی ہیں اور جن باتوں سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ان کے متعلق وہ سوچ سمجھ کر اپنی زبان کھولتا ہے۔

زوجین کے درمیان اختلافات اور کشیدگی پیدا ہونے کی صورت میں حکمین مقرر کرنا کتاب اللہ کا منصوص حکم ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کی نظروں سے یہ مخفی رہ جائے جبکہ علم دین اور شریعت کے معاملات میں ان حضرات کو جو اونچا مقام حاصل ہے وہ سب پر عیاں ہے۔

بس بات صرف اتنی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حکمین کو زوجین کے وکلاء کا کردار ادا کرنا چاہیے۔ ایک شوہر کا وکیل بن جائے اور دوسرا بیوی کا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی

طرح کی روایت ہے۔

ابن عیینہ نے ایوب سے، انہوں نے ابن سیرین سے، انہوں نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کے پاس ایک دفعہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئی۔ ہر فریق کی حمایت میں بھی لوگوں کی ایک ایک ٹولی ساتھ تھی۔ آپ نے ان کے متعلق پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ ان دونوں کے درمیان لشیدگی پیدا ہو گئی ہے۔

یہ سن کر آپ نے آیت (فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا، ایک حکم مرد کے رشتہ داروں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کر دو اگر وہ دونوں اصلاح کرنا چاہیں گے تو اللہ ان کے درمیان موافقت کی صورت نکال دے گا)

پھر حضرت علی نے دونوں حکم سے مخاطب ہو کر فرمایا: "تمھیں معلوم بھی ہے کہ تمھاری کیا ذمہ داری ہے؟ تمھاری ذمہ داری یہ ہے کہ تم ان دونوں کو عقدِ زوجیت میں باقی رکھنا چاہو تو باقی رہنے دو اور اگر انہیں علیحدہ کر دینے میں تمھیں مصلحت نظر آئے تو انہیں علیحدہ کر دو۔"

یہ سن کر عورت نے کہا: "میں اللہ کی کتاب کے فیصلے پر راضی ہوں۔" مرد کہنے لگا: "جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے میں اس کے لیے رضامند نہیں ہوں۔" حضرت علی نے یہ سن کر مرد سے فرمایا: "تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا تم میرے ہاتھوں سے چھوٹ کر نہیں جا سکتے جب تک تم اس بات کا اقرار نہ کر لو جس کا تمھاری بیوی نے اقرار کیا ہے۔"

حضرت علی نے یہ واضح کر دیا کہ حکمین کا قول میاں بیوی کی رضامندی پر منحصر ہے۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ حکمین کو ان دونوں کے درمیان اس وقت تک علیحدگی کرانے کا اختیار نہیں ہے جب تک شوہر اس پر رضامند نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ بدسلوکی کا اقرار کرلے تو بھی ان دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جا سکتی۔

اور حکمین کے فیصلے سے قبل حاکم بھی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر عورت سرکشی اور نافرمانی کا اقرار کرلے تو حاکم اسے خلع کرا لینے پر مجبور نہیں کر سکتا اور نہ ہی مہر کی واپسی کے لیے اس پر دباؤ ڈال سکتا ہے۔

جب حکمین یعنی ثالثوں کے تقرر سے پہلے میاں بیوی دونوں کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہے۔

تو ان کے تقرر کے بعد بھی یہی ہونا چاہیئے کہ شوہر کی رضامندی اور اس کی طرف سے اس معاملے کی حرکات کے لیے وکیل بنائے بغیر حکمین کا اس کی بیوی کو طلاق دے دینا جائز نہ ہو۔ اسی طرح عورت کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مہر کی رقم نکلوا لینا بھی درست نہ ہو۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ حکمین کی طرف سے خلع کرانے کا عمل زوجین کی رضامندی کے ساتھ ہی درست ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ میاں بیوی کی رضامندی کے بغیر حکمین کو ان دونوں کے درمیان تفریق کا اختیار نہیں ہوتا۔

کیونکہ جب حاکم وقت کو بھی اس کا اختیار نہیں ہے تو حکمین کو اس کا اختیار کیسے ہو سکتا ہے۔ حکمین تو دونوں کے وکیل ہوتے ہیں۔ ایک حکم بیوی کا وکیل ہوتا ہے اور دوسرا شوہر کا۔ اگر شوہر نے خلع یا تفریق کے سلسلے میں معاملہ اس کے سپرد کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ وکیل حکم یعنی ثالث نہیں ہوتا۔ جو شخص بھی حکم بنے گا شوہر پر اس کا حکم چلنا جائز ہو گا خواہ شوہر اس کے حکم کو تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتا رہے۔

اسماعیل کا یہ قول ایک مغالطہ ہے اس لیے کہ اس نے جو وجہ بیان کی ہے وہ وکالت کے معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب کوئی کسی کا وکیل بن جاتا ہے تو وکالت سے متعلقہ معاملے میں موکل پر اس کا حکم چلنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے میاں پر حکمین کے حکم پر چلنے کا جواز انہیں وکالت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو شخص کسی تیسرے آدمی کو اپنے جھگڑے کے تصفیے کے لیے حکم یا ثالث بنا لیتے ہیں اور اس صورت میں جھگڑا طے کرانے کے لحاظ سے اس ثالث کی حیثیت ان دونوں کے وکیل کی ہوتی ہے پھر جب ثالث کوئی فیصلہ کر دیتا ہے۔ ان دونوں کی آپس میں صلح ہو جاتی ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ زوجین کی ناچاقی کے سلسلے میں مقرر ہونے والے ثالثوں کی کارروائی اور ان کی کوشش وکالت کے مفہوم سے کسی طرح بھی جدا نہیں ہوتی۔ دو شخصوں کے جھگڑے کے سلسلے میں ثالث کا فیصلہ ایک لحاظ سے حاکم کے فیصلے کے مشابہ ہوتا ہے۔

اور ایک لحاظ سے وکالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ جبکہ میاں بیوی کی ناچاقی کے سلسلے میں تگ و دو کرنے والے ثالثوں کے کردار کی بنیاد خالص وکالت کے مفہوم پر ہوتی ہے جس طرح وکالت کی دیگر صورتوں کے اندر ہوتا ہے۔

اسماعیل نے کہا کہ وکیل حکم یا ثالث نہیں کہلا سکتا حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح اسماعیل نے سوچا ہے۔ کیونکہ اس خاص صورت میں وکیل کو ثالث کا نام محض اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس وکالت کی اور تاکید ہو جائے جو اس کے سپرد کی گئی ہے۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ حکمین کے حکم کا میاں بیوی دونوں پر چلنا جائز ہوتا ہے خواہ وہ اسے تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتے رہیں۔ یہاں بھی بات اس طرح نہیں ہے۔ اگر میاں بیوی انکار کر دیں تو حکمین کا حکم ان پر چل نہیں سکتا کیونکہ یہ دونوں وکیل ہوتے ہیں۔ بلکہ حاکم کو ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ ان دونوں کو میاں بیوی کے معاملے میں غور کرنے اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہے کہ ان دونوں میں سے حق کے راستے سے کون ہٹا ہوا ہے۔

پھر اپنی جمع شدہ معلومات کو حاکم کے سامنے پیش کر دیں اور اگر اس بارے میں دونوں کے درمیان اتفاق رائے ہو تو ان کی بات قبول کر لی جائے گی اور میاں بیوی میں سے جو بھی ظالم ثابت ہوگا حاکم اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔

اس لیے یہ ممکن ہے کہ انہیں اس بنا پر حکمین کا نام دیا گیا ہو کہ زوجین کے متعلق ان کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ جب زوجین کی طرف سے وکالت کرنے کا معاملہ ان کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور اسے ان کی اپنی صوابدید اور معاملے کو سلجھانے کے لیے ان کی کوشش اور تگ و دو پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو خلع کرانے کی بنا پر انہیں حکمین کہا گیا ہو کیونکہ حکم یعنی ثالث کا اسم معاملے کو سلجھانے کے لیے تگ و دو کرنے نیز فیصلے کو عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کرانے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔

جب اس معاملے کو ان کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہو اور انہوں نے میاں بیوی کو رشتہ ازدواج میں بندھے رہنے یا ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کر لینے کے سلسلے میں اپنا فیصلہ سنا دیا ہو اور وہ فیصلہ نافذ بھی ہو گیا ہو تو عین ممکن ہے کہ اس بنا پر انہیں حکمین کے نام سے موسوم کیا گیا ہو۔

جس معاملے کو سلجھانے کا کام ان کے سپرد کیا گیا تھا اس کے متعلق خیر و صلاح کے نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے کسی فیصلے پر پہنچ جانے کے بعد زوجین پر اس کے نفاذ کے سارے عمل میں ان کی حیثیت حاکم وقت کی حیثیت کے مشابہ ہے اسی بنا پر انہیں حکمین کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔

لیکن اس کے باوجود وہ زوجین کے وکیل ہی ہوں گے کیونکہ یہ بات تو بالکل درست نہیں

ہے کہ زوجین کی اجازت کے بغیر کسی کو ان پر خلع اور طلاق جیسے امور کی ولایت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل کا خیال ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی واقعہ میں جس کا گذشتہ سطور میں ذکر ہو چکا ہے شوہر کی تردید آپ نے اس لیے کی تھی کہ وہ کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس کی گرفت اس لیے نہیں کی تھی کہ اس نے وکیل نہیں بنایا تھا۔ بلکہ اس لیے گرفت کی تھی کہ وہ کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے جب یہ کہا کہ "جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے تو اس کے لیے میں رضامند نہیں ہوں۔" تو حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا اب تم میرے ہاتھ سے نکل کر نہیں جا سکتے جب تک اس طرح اقرار نہ کرو جس طرح تمہاری بیوی نے اقرار کیا ہے۔"

حضرت علیؓ نے علیحدگی کے معاملہ میں وکیل مقرر نہ کرنے پر اس کی سرزنش کی اور اسے اس معاملے کے لیے وکیل پکڑنے کا حکم دیا، اس شخص نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ " میں کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوں"، کہ پھر حضرت علی اس کی سرزنش کرتے۔ اس نے تو یہ کہا تھا کہ " میں علیحدگی پر رضامند نہیں ہوں" جبکہ اس کی بیوی تحکیم پر رضامند ہو گئی تھی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی سے علیحدگی کا فیصلہ شوہر پر اس وقت تک نافذ نہیں ہو سکتا جب تک شوہر نے اس کی وکالت کا معاملہ سپرد نہ کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (اِنْ یُّرِیْدَآ اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا) تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حکمین اپنا حکم اور فیصلہ نافذ کرائیں گے اور اگر انہوں نے فیصلہ کرتے وقت حق و انصاف کو پیش نظر رکھا تو اللہ تعالیٰ انہیں صحیح فیصلے کی توفیق عطا فرمائے گا۔

اسماعیل کا کہنا ہے کہ ایسی بات وکیلوں کو نہیں کہی جاتی کیونکہ وکیل کے لیے اس معاملے کے دائرے سے باہر قدم نکالنا درست نہیں ہوتا جس کے لیے اسے وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ جو کچھ کہا ہے وہ وکالت کے مفہوم اور معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب دونوں وکیلوں کو یہ معاملہ اس طرح سپرد کر دیا جائے کہ وہ خیر و صلاح کے حصول کی تگ و دو کے بعد اپنی صوابدید کے مطابق زوجین کے رشتۂ ازدواج کو باقی رکھنے یا اسے منقطع کرنے کا جو بھی فیصلہ کریں اس میں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنی سمجھ

بوجھ سے پوری طرح کام لے کر فیصلے کا اعلان کریں۔

اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے بتادیا کہ اگر ان کی نیتیں درست ہوں گی تو اللہ تعالیٰ بھی انہیں صلاح وخیر کی توفیق عطا کرے گا اس لیے وکیل اور حکم یعنی ثالث میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ہر وہ شخص جسے اس قسم کا کوئی معاملہ بھی خیر وصلاح کو پیش نظر رکھتے ہوئے سلجھانے کے لیے حوالے کردیا جائے اسے توفیق ایزدی کی وہ صفت ضرور لاحق ہوجاتی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں بیان کی ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابوسلمہ، طاؤس اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حکمین جو بھی فیصلہ کردیں وہ درست ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ قول اسماعیل کے قول کی موافقت پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ان حضرات نے یہ نہیں فرمایا کہ خلع اور تفریق کے سلسلے میں زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کی کارروائی درست ہوگی۔ بلکہ یہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ ان حضرات کا مسلک ہی یہ ہو کہ حکمین کو خلع اور تفریق کا اختیار ہی نہیں ہوتا جب تک زوجین وکالت کے قیام کے ذریعے اس بارے میں اپنی رضامندی کا اظہار نہ کردیں۔ اور وہ اس چیز کے حصول کے بغیر حکم ہی ہوتے۔

ہاں اگر زوجین کی رضامندی حاصل ہوجائے تو اس کے بعد اس بارے میں ان کا ہر فیصلہ درست ہوگا۔ ذرا غور کیجیے حکمین کے لیے شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ دینا اور بیوی کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مال نکلوانا کیسے جائز ہوسکتا ہے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا)

نیز فرمایا (وَلَا یَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّاۤ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْـًٔا اِلَّاۤ اَنْ یَّخَافَاۤ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ؕ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) جس خوف کا اس آیت میں ذکر ہے آیت (فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا) میں بھی وہی مراد ہے۔

اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دی ہوئی چیزوں میں کسی چیز کے واپس لینے کی شوہر کو ممانعت کر دی لیکن اگر دونوں کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو اس اندیشے کی شرط پر عورت کے لیے جس چیز کے بدلے چاہے اسے خلع حاصل کرلینے کی اجازت

دے کر مرد کے لیے اسے لینا حلال قرار دے دیا۔

اس صورت حال کے تحت زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کے لیے خلع یا طلاق واقع کر دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے منصوص طریقے سے یہ فرما دیا کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز واپس لینا شوہر کے لیے حلال نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کوئی چیز اسے واپس کر دے۔

اس لیے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شوہر کی طرف سے خلع کے معاملے میں توکیل کے بغیر حکمین کو خلع کرا دینے کا اختیار ہے۔ وہ نص کتاب کی مخالفت کر رہے ہیں۔

ارشادِ باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) آیت میں ہر شخص کو دوسرے کا مال کھانے کی ممانعت کر دی گئی اِلّا یہ کہ دوسرا بھی اس کے لیے رضامند ہو جائے۔

نیز ارشاد باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرما دیا کہ حاکم اور غیر حاکم دونوں اس حکم میں یکساں ہیں کہ کوئی شخص کسی کا مال لے کر کسی دوسرے کو دے دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کچھ دے دے) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (فمن قضيت له من حق اخيه بشئ فانما اقطع له قطعة من النار، جس شخص کو میں اپنے فیصلے کے ذریعے اس کے بھائی کا کوئی حق دے دوں گا تو گویا میں جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر اس کے حوالے کر دوں گا)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حاکم کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بیوی کے مال کا کوئی حصہ اس سے لے کر شوہر کے حوالے کر دے، نیز اسے یہ اختیار بھی نہیں کہ شوہر کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر اور اس کی رضامندی سے بالا بالا بیوی پر طلاق واقع کر دے۔

یہ کتاب وسنت اور اجماع امت کا حکم ہے جس کے رو سے حاکم کے لیے درج بالا حقوق کے علاوہ دوسرے حقوق کو ساقط کر دینا اور انہیں کسی اور کی طرف منتقل کر دینا بھی جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ حق والا بھی اس پر رضامند ہو جائے۔

اب ذرا حکمین کی حیثیت ملاحظہ کیجیے انہیں تو صرف زوجین کے درمیان صلح کرانے

اور ان میں سے جو ظلم کررہا ہو اس کی نشاندہی کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے جیسا کہ سعید نے قتادہ سے قول باری (وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ حکمین کا تقرر صرف صلح کرانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔

اگر انہیں اس میں ناکامی ہو جائے تو وہ ان میں سے جو ظالم ہوگا اس کی اور اس کے ظلم کی نشان دہی کردیں گے۔ ان کے ہاتھوں میں زوجین کی علیحدگی نہیں ہوتی اور نہ ہی انہیں اس کا اختیار ہوتا ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے ضمن میں یہ دلالت موجود ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان علیحدگی کرا دینے کا اختیار نہیں ہے، یہ دلالت آیت کے ان الفاظ (اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا) میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ "اگر حکمین زوجین کے درمیان علیحدگی کرانا چاہیں"

حکمین تو صرف اس لیے ہوتے ہیں کہ زوجین میں سے جس کی طرف سے ظلم ہو رہا ہو اسے سمجھائیں اور اس کی سرزنش کریں نیز حاکم کو اس کی اطلاع دیں تاکہ وہ اسے ظلم سے روک دے۔

اگر شوہر ظلم کررہا ہو تو اس کی سرزنش کرتے ہوئے یہ تلقین کریں کہ "تمہارے لیے اپنی بیوی کو اس نیت سے ایذا دینا حلال نہیں ہے کہ وہ خلع کرا لے" اگر ظلم بیوی کی طرف سے ہو رہا ہو تو اس سے یہ کہیں "اب تمہارے لیے فدیہ یعنی خلع کرا لینا حلال ہے" حکمین کے سامنے عورت کی سرکشی اور نفرت کے ظہور کی بنا پر شوہر کو اپنی بیوی سے خود خلع کی رقم وصول کرنے کے سلسلے میں معذور سمجھا جائے گا۔ جب زوجین میں ہر ایک کو اس کے متعلقہ حکم یعنی تفریق اور خلع کی سمت موڑ دیا جائے گا تو اس پوری کارروائی میں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکلاء جیسی ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اب ان کے لیے جائز ہوگا کہ اگر بہتر سمجھیں تو خلع کرادیں اور اگر انہیں زوجین کے درمیان رشتۂ ازدواج باقی رکھنے میں بھلائی نظر آئے تو صلح کرادیں۔ اس طرح حکمین ایک حالت میں گواہوں کا کردار ادا کرتے ہیں اور ایک حالت میں صلح کنندگان، پھر ایک حالت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والوں کا اور اگر انہیں زوجین میں علیحدگی کرانے اور رشتۂ زوجیت باقی رکھنے کا کام سپرد کر دیا گیا ہو تو یہ ان کے وکیلوں کا کردار ادا کرتے ہیں۔ رہ گیا یہ قول کہ حکمین زوجین کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر ان کے درمیان خلع کرسکتے اور انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر سکتے ہیں یہ تو ایک زبردستی کی بات ہے جو کتاب وسنت سے خارج ہے۔ واللہ اعلم۔

سلطان اور حاکم سے بالا بالا خلع کرا لینا

امام ابوحنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلطان کے بغیر خلع جائز ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

حسن اور ابن سیرین کا قول ہے کہ خلع صرف سلطان کے پاس جاکر ہو سکتا ہے سلطان کے بغیر خلع کے وقوع پر قول باری (فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا) دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کا ظاہر عورت سے خلع کے طور پر یا کسی اور وجہ سے مال لینے کے جواز کا مقتضی ہے نیز قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) اس میں سلطان کے پاس جاکر فدیہ دینے کی شرط نہیں ہے نیز جس طرح عقد نکاح اور دوسرے تمام عقود سلطان کے پاس جاکر اور اس کے پاس گئے بغیر جائز ہو جاتے ہیں اسی طرح خلع بھی جائز ہو جاتا ہے۔

کیونکہ ان عقود کی اصولی طور پر یہ خصوصیت نہیں کہ ان کا انعقاد سلطان کے پاس جاکر ہوتا ہے۔

والدین کے ساتھ نیکی کرنا

قول باری ہے (وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا۔ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو)

اللہ تعالیٰ نے والدین کے ساتھ نیکی کے لزوم کو اپنی عبادت اور وحدانیت کے ساتھ مقرون کر دیا اور اس کا اسی طرح حکم دیا جس طرح ان دونوں کا حکم دیا، نیز اپنے قول (اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ، یہ کہ میرا شکر کرو اور اپنے والدین کا) میں ان دونوں کا شکر ادا کرنے کے حکم کو رب کا شکر ادا کرنے کے حکم کے ساتھ متصل کر دیا۔

والدین کے حقوق کی عظمت اور ان کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کے وجوب پر یہی دلالت کافی ہے نیز فرمایا (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا اور انہیں اُف تک نہ کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو اور ان سے ہمیشہ نرم لہجے میں گفتگو کرو۔

نیز فرمایا (وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا۔ اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ نیکی کی وصیت کی)۔

کافر والدین کے متعلق ارشاد ہوا (وَاِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا۔ اور اگر تمہیں یہ دونوں اس بات پر مجبور کر دیں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کے بارے میں تمہیں کوئی علم نہیں تو ان دونوں کی نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہو)

عبداللہ بن انیس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اکبر الکبائر الاشراك باللّٰه وعقوق الوالدين واليمين الغموس والذی نفس محمد بیدہ لا یحلف احد وان کان علی مثل جناح البعوضة الا کانت وکتة فی قلبه الی یوم القیامة۔

اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور جھوٹی قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑھ کر ہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے۔ جب کوئی شخص کسی چیز کی قسم کھاتا ہے خواہ وہ چیز مچھر کے برابر کیوں نہ ہو تو اس کے دل میں ایک دھبہ پڑ جاتا ہے جو قیامت تک باقی رہتا ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معروف میں والدین کی اطاعت واجب ہے اللہ کی معصیت میں نہیں۔ اس لیے کہ خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جاتی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں سعید بن منصور نے، انہیں عبداللہ بن وہب نے، انہیں عمرو بن الحارث نے، انہیں ابوالسمح دراج نے ابوالہیثم سے، انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ یمن کا ایک شخص ہجرت کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ گیا۔

آپ نے اس سے دریافت کیا کہ یمن میں تمہارا کوئی رشتہ دار ہے؟ اس نے جواب میں عرض کیا کہ میرے والدین ہیں۔ آپ نے پوچھا " انہوں نے تمہیں یہاں آنے کی اجازت دے دی تھی"؟ اس نے نفی میں جواب دیا، آپ نے فرمایا: " واپس جاؤ اور ان سے اجازت طلب کرو اگر وہ اجازت دے دیں تو پھر جہاد پر جاؤ ورنہ ان کے ساتھ نیکی کرتے رہو۔"

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانا جائز نہیں ہے۔ جبکہ دشمنوں کے خلاف جہاد کرنے والوں کی موجودگی میں اسے جہاد پر نکلنے کی ضرورت نہ ہو۔ تجارت یا کسی اور غرض سے سفر جس میں قتال کی صورت پیش نہ آتی ہو اگر والدین کی اجازت کے بغیر کر لیا جائے تو ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یمنی کو والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانے سے منع فرما دیا تھا۔ جبکہ اس فرض کو اس کے سوا دوسرے لوگ ادا کر رہے تھے۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ جہاد پر جانے کی صورت میں ممکن تھا کہ وہ شہید ہو جاتا اور اس کے والدین کو اس کا صدمہ برداشت کرنا پڑتا۔ لیکن تجارت اور جائز قسم کے کاموں کی غرض سے سفر جس میں قتل وغیرہ کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ والدین عام طور سے اس سے نہیں روکتے اس لیے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

والدین کے حقوق کی عظمت کی اللہ تعالیٰ نے جو تاکید کی ہے اس کی بنا پر ہمارے اصحاب

کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کا کافر باپ مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہو تو وہ اپنے ہاتھ سے قتل کرنے سے گریز کرے کیونکہ فرمان الٰہی ہے (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) نیز قول باری ہے (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے ساتھ اس حالت میں بھی بھلے طریقے سے پیش آنے کا حکم دیا جبکہ وہ کفر پر اس کے خلاف برسرِ پیکار ہوں۔ معروف میں یہ بات بھی داخل ہے کہ بیٹا ان کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائے اور نہ ہی انہیں قتل کرے، ہاں اگر اس پر مجبور ہو جائے تو الگ بات ہے۔

مثلاً بیٹے کو یہ خطرہ پیدا ہو جائے کہ اگر وہ کافر باپ کو قتل نہیں کرے گا تو خود اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے گا اس صورت میں اسے قتل کر دینا جائز ہو گا کیونکہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گویا وہ خود اپنی ذات کے قتل کا باپ صورت مرتکب ٹھہرے گا کہ اس نے دوسرے کو اپنے اوپر قابو پانے کا موقعہ فراہم کیا۔ جبکہ اسے اس کام سے اچھی طرح روکا گیا ہے جس طرح اپنے ہاتھوں اپنی جان لینے سے روکا گیا ہے۔

اس بنا پر اپنے کافر باپ کو ایسے موقعہ پر قتل کر دینا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حنظلہ بن ابی عامر راہب کو اپنے باپ کے قتل سے روک دیا تھا۔ ان کا باپ مشرک تھا۔

ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کے کافر ماں باپ مر جائیں تو وہ انہیں غسل دے گا، ان کی ارتھی کے ساتھ جائے گا اور تدفین میں شریک ہو گا۔ کیونکہ یہ بات بھلے طریقے سے پیش آنے کے مفہوم میں شامل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت میں حکم دیا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ قول باری (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) کے کیا معنی ہیں اور اس فقرے میں کون سا فعل پوشیدہ ہے تو یہ کہا جائے گا یہ احتمال ہے اس کا مفہوم یہ ہو " استوصوا بالوالدین احسانا " (والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت قبول کرو) اور یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں " احسنوا بالوالدین احسانا "، (والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

قول باری ہے (وَبِذِي الْقُرْبَىٰ، اور قرابت داروں کے ساتھ) اللہ تعالیٰ نے قرابت داروں کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک کا اسی نہج پر حکم دیا ہے جس کا ذکر سورت کی ابتدا میں اپنے قول (وَالْأَرْحَامَ) کے ذریعے کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث کی ابتدا اپنی واحدانیت اور عبادت کے ذکر سے کی۔ کیونکہ توحید کا عقیدہ وہ اصل اور بنیاد ہے جس پر تمام آسمانی شریعتوں اور نبوتوں کی عمارت کھڑی ہے اور جس کے حصول کی بنا پر مصالح دین تک رسائی ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کا ذکر فرمایا جو والدین کی نسبت سے اولاد پر واجب ہیں یعنی ان کے ساتھ حسنِ سلوک، ان کے حقوق کی ادائیگی اور ان کی تعظیم و تکریم۔ پھر اس پڑوسی کا ذکر فرمایا جو رشتہ دار بھی ہو اس سے مراد ایک مسلمان کا وہ مسلمان رشتہ دار ہے جسے رشتہ داری کی بنا پر حق حاصل ہے اور اسلام نے بھی اس سے موالات اور اس کی نصرت واجب کر دی ہے پھر اجنبی ہمسایہ کا ذکر کیا اس سے مراد کسی کا وہ ہمسایہ ہے جو نسب کے لحاظ سے اس سے دور ہو لیکن مسلمان ہو۔ اس میں ہمسائیگی کے حق اور ان حقوق کا اجتماع ہو جائے گا جو اسلام نے اس کے لیے ربط ملت اور رشتۂ مذہب کی بنا پر واجب کر دیئے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ رشتہ دار پڑوسی سے مراد وہ شخص ہے جو نسب کے لحاظ سے قریب ہو۔

تین طرح کے ہمسائے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجیران ثلاثۃ فجار لہ ثلاثۃ حقوق حق الجوار وحق القرابۃ وحق الاسلام، وجار لہ حقان حق الجوار وحق الاسلام وجار لہ حق الجوار المشرک من اھل الکتاب۔

پڑوسی تین قسم کے ہوتے ہیں۔

(۱) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے تین حقوق ہیں، حق ہمسائیگی، حق قرابت اور حق اسلام۔

(۲) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے دو حقوق ہیں حق ہمسائیگی اور حق اسلام۔

(۳) ایک ہمسایہ وہ ہے جسے صرف حق ہمسائیگی حاصل ہے۔ یہ وہ ہمسایہ ہے جو اہلِ کتاب میں سے ہو اور مشرک ہو۔

قولِ باری ہے (وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ، اور پہلو کے ساتھی) اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، سدی اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد سفر میں ساتھ ہو جانے والا شخص ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی، اور ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے کہ اس سے مراد بیوی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی سے خیر و بھلائی کی آس لگا کر اس کے در پہ آکر پڑ رہے۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد ہمسایہ ہے خواہ نسب کے لحاظ سے قریب ہو یا بعید بشرطیکہ مومن ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے تو اسے ان سب پر محمول کرنا واجب ہے اور دلالت کے بغیر کسی خاص معنی کے ساتھ اسے مخصوص کر دینا درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما زال جبریل یوصینی بالجار حتی ظننت انہ سیورثہ، مجھے جبریل ہمسایہ کے متعلق اتنی وصیت کرتے رہے کہ میں یہ سوچنے پر مجبور ہو گیا کہ اب وہ اسے میرا وارث بھی بنا دیں گے)

سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انہوں نے ابو شریح الخزاعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کان یومن باللہ والیوم الاخر فلیکرم جارہ ومن کان یومن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ ومن کان یومن باللہ والیوم الآخر فلیقل خیرا اولیصمت ۔

جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ وہ اپنے پڑوسی کا احترام کرے اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے۔ اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ بھلی بات کرے یا پھر خاموش رہے)۔

عبید اللہ الوصافی نے ابوجعفر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (ما امن من امسی شبعان وامسی جارہ جائعا، وہ شخص ایمان والا نہیں جو خود تو شکم سیر ہو اور اس کا ہمسایہ بھوکا رہ جائے)۔

عمر بن ہارون انصاری نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اشراط الساعۃ سوء الجوار وقطیعۃ الارحام وتعطیل الجہاد)

قیامت کی نشانیوں میں سے چند یہ ہیں کہ ہمسائے کے ساتھ برائی کی جائے، رشتہ داروں

سے قطع تعلقی کی جائے اور جہاد کو معطل کر دیا جائے؟

زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ پڑوسی کی عظمت کو تسلیم کرتے تھے اور اس کی حفاظت و حمایت میں پوری سرگرمی دکھاتے تھے نیز جو حقوق رشتہ داری کے سلسلے میں تسلیم کیے جاتے تھے پڑوس اور ہمسائیگی کی بنا پر ان ہی حقوق کی پاسداری کی جاتی تھی۔ زہیر کا شعر ہے۔

؎ وجار البیت والرجل المنادی　　　امام الحی عقد ھما سواء

ہمسایہ اور قبیلے کی مجلس میں ساتھ رہنے والا شخص قبیلے کے سامنے ان دونوں کے ساتھ تعلق میں یکسانیت ہوتی ہے۔

'المرجل المنادی' سے وہ شخص مراد ہے جو قبیلے کی مجلس میں ساتھ رہنے والا ہو بعض اہل علم کا قول ہے کہ الصاحب بالجنب سے مراد وہ پڑوسی ہے جس کے گھر کے ساتھ اس کا گھر ملا ہوا ہو اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اس کا اس لیے ذکر فرمایا تاکہ اس پڑوسی پر اس کے حق کی فوقیت کی تاکید ہو جائے جس کا گھر متصل نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عمرو محمد بن عثمان قرشی نے، انہیں اسماعیل بن مسلم نے، انہیں عبدالسلام بن حرب نے ابو خالد دالانی سے، انہوں نے ابوالعلاء ازدی سے، انہوں نے حمید بن عبدالرحمن حمیری سے انہوں نے ایک صحابی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اجتمع الداعیان فاجب اقربھما بابا فان اقربھما بابا اقربھما جوارا واذا سبق احدھما فاجب الذی سبق ۔ اگر تمہیں دو شخصوں کی طرف سے بیک دعوت طعام ملے تو اس کے ہاں چلے جاؤ جس کا دروازہ تمہارے گھر سے زیادہ قریب ہو کیونکہ ایسا شخص زیادہ قریبی ہمسایہ ہوتا ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک کی دعوت تمہیں پہلے پہنچ جائے تو پھر تم اس کی دعوت کو قبول کر لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اپنے گھر سے چالیس گھروں تک پڑوس کا دائرہ ہوتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن شبیب معمری نے، انہیں محمد بن مصفی نے، انہیں یوسف بن السفر نے اوزاعی سے، انہوں نے یونس سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے فرمایا کہ مجھے عبدالرحمن بن کعب بن مالک نے اپنے والد سے یہ روایت بیان کی ہے۔

کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر کہنے لگا کہ میں فلاں قبیلے کے محلے

میں اکر ٹھہرا ہوں تو کیا اب وہ شخص جس کا میرے ساتھ سلوک سب سے بڑھ کر ہو گا وہی میرا سب سے قریبی پڑوسی ہو گا؟۔

آپ نے سن کر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو بلوایا اور انہیں حکم دیا کہ مسجدِ نبوی کے دروازے پر جا کر تین دفعہ یہ اعلان کر دیں کہ چالیس گھروں تک پڑوس ہوتا ہے۔ اور وہ شخص جنت میں داخل نہیں ہو سکتا جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں سے خائف رہتا ہو۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا: "ابو بکر، چالیس گھر کس طرح" انہوں نے جواب میں فرمایا: "اِس طرف چالیس گھر اور اُس طرف چالیس گھر" اللہ تعالیٰ نے ایک شہر میں اکٹھی رہائش کو بھی پڑوس کا نام دیا ہے۔

چنانچہ قولِ باری ہے (لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا۔

اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئے جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے پھر یہ لوگ آپ کے پاس مدینہ میں بس قدر سے قلیل رہنے پائیں گے) آیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ان لوگوں کے اجتماع کو پڑوس کا نام دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں جس حسنِ سلوک کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ان میں سے جو مفلس ہو اور بھوک اور تنگ کی بنا پر اسے شدید ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اس کی خبر گیری کرے اور حتی الامکان اس کی ضرورتیں پوری کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حسنِ معاشرت کا اظہار کرے اور ایذا رسانی سے باز رہے اور اس پر ظلم کرنے والے کے خلاف اس کا پورا پورا دفاع کرے نیز حسنِ اخلاق اور حسنِ سلوک کا بھی مظاہرہ کرے جو حسنِ معاشرت کے ضمن میں آتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے پڑوس کی بنا پر جو حقوق واجب کیے ہیں ان میں سے ایک حق شفعہ بھی ہے جو اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے پہلو میں واقع مکان فروخت کر دیا گیا ہو۔ واللہ الموفق۔

شفعہ بالجوار میں اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ فروخت شدہ چیز میں شریک مبیع تک، جانے والے راستے میں شریک سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر مبیع تک جانے والے راستے میں شریک ساتھ والے پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر اس پڑوسی کا نمبر آتا ہے جو ان پڑوسیوں کے بعد آتا ہے۔

ابن شبرمہ، ثوری، اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی چیز میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جو کچھ لوگوں میں مشترک ہو اور ان کے حصے متعین نہ ہوں اس کنویں میں بھی کوئی شفعہ نہیں ہوتا جس کے ساتھ خالی زمین نہ ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہو سکتی ہو۔

سلف کی ایک جماعت سے پڑوسی کے لیے شفعہ کے وجوب کی روایت منقول ہے حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے اور ابو بکر بن ابی حفص بن عمر سے مروی ہے کہ قاضی شریح نے کہا: "مجھے حضرت عمرؓ نے تحریری حکم بھیجا تھا کہ میں شفعہ بالجوار یعنی پڑوس کی بنا پر شفعہ کا فیصلہ کروں" عاصم نے شعبی سے اور انہوں نے شریح سے روایت کی ہے کہ شریک (مال کے اندر شراکت رکھنے والا) خلیط (مال کے حقوق میں شریک) سے بڑھ کر حق دار ہے اور خلیط پڑوسی سے بڑھ کر اور پڑوسی باقی ماندہ تمام لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔

ایوب نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "کہا جاتا تھا کہ شریک خلیط سے بڑھ کر اور خلیط باقی ماندہ لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے"۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اگر شریک موجود نہ ہو تو پڑوسی کو سب سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہوگا۔ طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ ابراہیم بن میسرہ کا کہنا ہے کہ ہمیں حضرت عمر بن عبد العزیز نے تحریر کیا تھا کہ جب کسی مکان یا جگہ کا حدود اربعہ متعین کر دیا جائے تو پھر حق شفعہ باقی نہیں رہتا۔

طاؤس کا قول ہے کہ پڑوسی زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے وجوب پر دلالت کرنے والی وہ روایت ہے جس کے راوی حسین المعلم ہیں، انہوں نے عمرو بن شعیب سے اس کی روایت کی، انہوں نے عمرو بن الشرید سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ایک زمین ہے جس میں پڑوسی کے سوا اور کوئی شریک نہیں ہے آپ نے فرمایا: "پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر دوسروں کے مقابلے اس کا زیادہ حق دار ہے جب تک وہ قرب باقی رہے" سفیان نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے عمرو بن شرید سے، انہوں نے حضرت ابو رافع سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجار احق بسقبہ، پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہے)

امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہمیں عبدالکریم نے حضرت مسور بن مخرمہ سے اور انہوں نے حضرت رافع بن خدیج سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد نے اپنا ایک گھر مجھے خریدنے کی پیش کش کی اور کہا کہ مجھے اس کی قیمت اس سے زیادہ مل رہی ہے جو تم دو گے لیکن تم اس کی خریداری کے زیادہ حق دار ہو کیونکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الجار احق بسقبہ) ابو الزبیر نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنا پر حق شفعہ کا فیصلہ دیا تھا۔ عبدالمالک بن ابی سلیمان نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبہ ینتظر بہ وان کان غائبا اذا کان طریقھما واحدا، پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ اس کے جواب کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ غائب کیوں نہ ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہو) ابن ابی لیلیٰ نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبہ ما کان) قتادہ نے حسن سے اور انہوں نے حضرت سمرۃ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جار الدار احق بشفعۃ الجار، گھر کے ساتھ والا پڑوسی شفعہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) قتادہ نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (جار الدار احق بالدار، گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) سفیان نے منصور سے، انہوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حکم نے کہا "مجھے ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس نے حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنیاد پر حق شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا۔ یونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ بالجوار کا فیصلہ دیا

تھا۔ یہ پوری جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت پر متفق ہے اور ہمیں کسی بھی شخص کے بارے میں علم نہیں جس نے ان روایات کو رد کر دیا ہو جبکہ یہ روایات امت میں شائع و ذائع تھیں اور ان کی کثرت کی بنا پر اصطلاحی طور پر حد استفاضہ کو پہنچی ہوئی تھیں۔

اب جو شخص بھی انہیں تسلیم کرنے سے گریز کرے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ ایک سنت کا تارک قرار پائے گا۔

جن لوگوں نے حق شفعہ کا انکار کیا ہے ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی ابو عاصم النبیل ہیں۔ انہوں نے امام مالک سے اس کی روایت کی ہے، امام مالک نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا جو تقسیم نہ ہوئی ہو جب حدود مقرر ہو جائیں تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس طرح ابو قتیلہ المدنی اور عبدالملک بن عبدالعزیز الماجشون نے امام مالک سے روایت کی ہے۔ اس حدیث کو اگرچہ ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ سے موصولاً روایت کی ہے۔ لیکن اصل میں یہ سعید بن المسیب سے منقطوعاً مروی ہے۔ اسے معن، وکیع، القعنبی اور ابن وہب سب نے امام مالک سے، انہوں نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے اس میں حضرت ابوہریرہؓ کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کی کتاب "الموطا" میں یہ روایت اس طرح مندرج ہے۔ اگر اس روایت کا موصولاً مروی ہو جانا بھی ثابت ہو جاتا تو بھی اسے ان روایات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا جنہیں تقریباً دس صحابہ کرام نے شفعہ کے وجوب کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

کیونکہ یہ روایات اصطلاحی طور پر متواتر دمستفیض روایت کے درجے کو پہنچ گئی ہیں اس لیے اخبار احاد کے ذریعے ان کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ اخبار آحاد کئی وجوہ سے ثابت ہو جاتے جس کی بنا پر ان کے ذریعے ان روایات کا معارضہ جائز ہو جاتا جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو بھی ان اخبار آحاد میں ایسی بات نہ ہوتی جو پڑوس کے لیے حق شفعہ کے ایجاب کی روایات کی نفی کر دیتی کیونکہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ یہی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی پھر جب حدود واقع

متعین ہو جائے تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے اس قول پر کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی" شریک کے لیے حق شفعہ کے ایجاب پر عمل کرنے میں سب کا اتفاق ہے تاہم اس کے باوجود اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ایک خاص فیصلے کی حکایت ہے اس کے لفظ میں عموم نہیں اور نہ ہی اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قول یا فرمان کی نقل ہے۔

رہ گیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول کہ "جب حدود متعین ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں ہوتا" تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ راوی کا کلام ہو کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا یا آپ نے اس کا فیصلہ صادر کیا تھا۔

جب کسی روایت کے متعلق یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی بات ہے یا یہ راوی کا اپنا قول ہے جسے اس نے اصل حدیث میں داخل کر دیا تھا جس کی روایات میں ہمیں بہت سی مثالیں ملتی ہیں تو ایسی صورت میں ہمارے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کا اثبات جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ شک اور احتمال کی بنیاد پر ایک بات کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دے۔ یہ وہ وجہ ہے جس کی بنا پر اس روایت کے ذریعے ایجاب شفعہ کی روایات کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا۔

حق شفعہ تسلیم نہ کرنے والوں کا استدلال اس روایت پر بھی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں حامد بن محمد المروف نے، انہیں عبید اللہ بن عمر القواریری نے، انہیں عبدالواحد بن زیاد نے، انہیں معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں حق شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو ابھی تقسیم نہیں ہوئی تھی، لیکن جب ایک چیز یعنی مکان یا زمین وغیرہ کی حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیئے جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

اس روایت میں شفعہ بالجوار کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں وجوب شفعہ کی نفی کا اس صورت میں ذکر ہوا جب حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیئے جائیں اس سے تو اس شخص کے لیے شفعہ کی نفی کا

اظہار ہوتا ہے جو ساتھ والے پڑوسی کے سوا کوئی اور ہوتا ہے کیونکہ راستوں کی تبدیلی اس پڑوس کی نفی کرتی ہے جس میں گھر سے گھر ملا ہوا ہو اس لیے کہ ایسے دو پڑوسیوں کے درمیان آنے جانے کے لیے ایک اور راستہ ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس روایت کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں گے تو حدیث کے الفاظ حدود اربعہ کے قیام اور راستے کی تبدیلی پر شفعہ کی نفی کے مقتضی ہوں گے حدود کا قیام اور راستوں کی تبدیلی تقسیم کا دوسرا نام ہے گویا حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تقسیم میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تقسیم میں شفعہ نہیں ہوتا۔

پہلی حدیث بھی ان ہی معنوں پر محمول کی جائے گی نیز عبدالملک بن ابی سلیمان نے عطاء سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجار احق بسقبه ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدًا۔

یہ دونوں روایتیں حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں اب یہ بات درست نہیں کہ ایک ہی صحابی سے مروی دو روایتوں کو ایک دوسری کے متعارض قرار دیا جائے جبکہ ان دونوں پر عمل پیرا ہونے کا امکان موجود ہو۔

ہمارے لیے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل پیرا ہونا ممکن ہے جو ہم نے ابھی بیان کیے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین ان دونوں کو ایک دوسری کی متعارض قرار دیتے ہیں اور ایک کو دوسری کی بنا پر ساقط کر دیتے ہیں۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ کسی سبب اور پس منظر کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ الفاظ ادا ہوئے ہوں لیکن راوی نے آپ کے الفاظ تو نقل کر دیئے اور سبب کا ذکر نہیں کیا۔

مثلاً یہ ممکن ہے کہ آپ کے پاس دو شخص اپنا جھگڑا لے کر آئے ہوں ان میں سے ایک پڑوسی ہو اور دوسرا شخص شریک ہو آپ نے شریک کے لیے شفعہ کا فیصلہ کر دیا ہو، پڑوسی کے لیے نہ کیا ہو اور یہ فرما دیا ہو کہ جب حدود متعین ہو جائیں گے تو پھر پڑوسی کے ہوتے ہوئے اس حصے دار کے لیے کوئی حق شفعہ نہیں ہوگا جس کا حصہ تقسیم ہو گیا ہو گا۔

جس طرح حضرت اسامہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (لاربا الا فی النسیئة، صرف ادھار کے اندر سود ہوتا ہے۔ تمام فقہاء کے نزدیک یہ ایسا کلام ہے جس کے پس منظر میں کوئی سبب ہوتا ہے اور اس کا راوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول تو

نقل کر دیتا ہے لیکن سبب کا ذکر نہیں کرتا۔

درج بالا حدیث میں بات اس طرح ہوئی ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سونے اور چاندی کے دو مختلف نوع کی ایک دوسرے کے بدلے بیع کے متعلق سوال کیا گیا ہوگا تو آپ نے جواب میں فرمایا ہوگا کہ "صرف ادھار کی صورت میں سود ہوگا جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے۔ حق شفعہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا بھی یہی مفہوم و محمل ہے۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کریں۔ اگر شفعہ بالجوار کے ایجاب اور اس کی نفی کی روایتیں یکساں قرار دی جائیں تو اس صورت میں ایجاب کی روایتیں نفی کی روایتوں کے مقابلے میں اولیٰ ہوں گی کیونکہ اصل کے لحاظ سے شفعہ کا اس وقت تک وجوب نہیں ہوا تھا جب تک شرع کے ذریعے اس کا ایجاب وارد نہیں ہوا۔ اس لیے شفعہ کی نفی کی روایت اپنے اصل پر وارد ہوئی ہے اور اس کے اثبات کی روایت اس کے بعد وارد ہوئی ہے اور شفعہ کے حکم کو اس کے اصل سے منتقل کر رہی ہے اس لیے یہ روایت اولیٰ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ پڑوسی سے شریک مراد ہو سکتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے گذشتہ سطور میں جن احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے اکثر حدیثیں اس تاویل کی نفی کرتی ہیں اس لیے کہ ان احادیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ گھر کا پڑوسی اس گھر کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوتا ہے اور شریک کو گھر کا پڑوسی نہیں کہا جاتا۔

حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث میں کہا گیا ہے کہ اس کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ کہیں چلا کیوں نہ گیا ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہو۔ مبیع میں شریک کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا۔

نیز شریک کو پڑوسی نہیں کہا جاتا کیونکہ شراکت کی بنا پر اگر شریک پڑوسی کے نام سے پکارے جانے کا حق دار ہوتا تو پھر کسی چیز میں ہر دو شریکوں کو پڑوسیوں کے نام سے پکارنا ضروری ہوتا۔ مثلاً ایک غلام یا ایک سواری کے جانور کے دو شریک۔ جب ان چیزوں میں شراکت کی بنا پر کوئی شریک پڑوسی کے اسم کا مستحق قرار پاتا ہے تو اس سے اس بات پر دلالت حاصل ہوتی ہے کہ شریک کو پڑوسی کا نام نہیں دیا جاتا۔

پڑوسی تو وہ ہوتا ہے جس کا حق اور حصہ شریک کے حق اور حصے سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے اور ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے بالکل متمیز ہوتی ہے۔ نیز شراکت کی بنا

پر شفعہ کا استحقاق اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ وہ تقسیم کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کے حصول کی مقتضی ہوتی ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ تقسیم کے وقت اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کے اندر شراکت کی بنا پر شفعہ کا استحقاق اس لیے ہوتا ہے کہ تقسیم کی صورت میں اس کے ساتھ پڑوس کا مفہوم متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ جس طرح حقیقی بھائی علاتی بھائی سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوتا ہے۔ اگرچہ باپ کی جہت سے بھائی ہوتے کی بنا پر وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق ہو جاتا ہے اور حقیقی بھائی کی عدم موجودگی میں میراث کا مستحق ہوتا ہے۔

جبکہ یہ بات واضح ہے کہ ماں کی طرف سے قرابت کی صورت میں وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں باپ کی طرف سے قرابت نہیں ہوتی۔

تاہم یہ بات اس قرابت کے عصبہ قرار پانے کو موکد کر دیتی ہے جو باپ کی جہت سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح شریک شراکت کی بنا پر شفعہ کا اس لیے مستحق ہوتا ہے کہ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کے مفہوم کے حصول کا اس کے ساتھ تعلق ہو جاتا ہے اور شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر جو اسے حاصل ہوتی ہے پڑوسی سے اولیٰ قرار پاتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے میراث میں عصبہ کی مثال کے ذریعے اسے بیان کیا ہے اور جس سبب کی بنیاد پر اس کے ساتھ شفعہ کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ جوار یعنی پڑوس اور ہمسائیگی ہوتی ہے نیز وہ سبب جس کی بنا پر شراکت کی وجہ سے شفعہ واجب ہو جاتا ہے وہ ایک شریک کے وجود کی صورت میں دوسرے کا ہمیشہ تکلیف میں مبتلا رہنا ہے۔

یہی سبب پڑوس کی صورت میں بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی کے وجود کی صورت میں اس طرح تکلیف اٹھاتا ہے کہ دوسرا پڑوسی اپنے گھر کی چھت وغیرہ سے اسے جھانک سکتا ہے۔ اس کے معاملات سے آگاہ ہو سکتا ہے اور اس کے امور کو

اپنی نظروں میں رکھ سکتا ہے۔
اس لیے پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا وجوب ضروری ہو گیا کیونکہ اس کے اندر بھی وہی سبب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر شریک کے لیے شفعہ واجب ہوا تھا۔ لیکن اس سبب کا وجود اس پڑوسی میں نہیں پایا جاتا جس کا گھر گھر سے ملا ہوا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں اس پڑوسی اور پہلے پڑوسی کے گھروں کے درمیان گذرگاہ ہو گی جو اوپر سے اس کے گھر میں جھانکنے اور اس کے معاملات سے باخبر ہونے کی راہ میں حائل ہو گی۔

ابن السبیل مسافر یا مہمان

قول باری ہے (وَابۡنِ السَّبِیۡلِ ، اور مسافر کے ساتھ) مجاہد اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ اس کے معنی مسافر کے ہیں۔ قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس کے معانی مہمان کے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے معنی راستے والے کے ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے آبی پرندے کو ابن ما کہا جاتا ہے۔ شاعر کا قول ہے

ے وردت اعتسافاً والثریا کانھا   علیٰ قمۃ الراس ابن ماء محلق

میں راستے کو جانے پہچانے بغیر اس پر چلتا رہا اور رات کے باعث ثریا ستارہ یوں نظر آرہا تھا گویا وہ سر کے اوپر چکر لگانے والا کوئی آبی پرندہ ہو۔
جن حضرات نے اس لفظ کو مہمان کے معنوں پر محمول کیا ہے ان کے لیے بھی اس کی گنجائش ہے کیونکہ مہمان بھی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جو مسافت طے کرنے والا اور قیام نہ کرنے والا ہوتا ہے۔ اس لیے سفر کرنے والے مسافر کے ساتھ مہمان کو تشبیہ دے کر اسے ابن السبیل کے نام سے موسوم کیا گیا۔
امام شافعی کا قول ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو سفر کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس زادِ راہ نہ ہو۔ یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ ایک شخص جب تک سفر کی راہ پر چل نہ نکلے وہ نہ ابن سبیل کہلاتا ہے، نہ مسافر اور نہ ہی راستہ طے کرنے والا۔
قول باری ہے (وَمَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ ، اور ان لونڈی غلاموں کے ساتھ جو تمہارے قبضے میں ہوں) یعنی ان کے ساتھ بھی حسن سلوک کرو جس کا حکم آیت کی ابتدا میں دیا گیا ہے۔ سلیمان التیمی نے قتادہ سے اور انہوں نے حضرت انس رضی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

عام طور پر مسلمانوں کو جس چیز کی نصیحت فرمایا کرتے تھے وہ نماز اور لونڈی غلاموں کے متعلق ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ حالت یہ تھی گویا یہی نصیحت آپ کے سینے میں جوش مار رہی ہے اور آپ کی زبان کبھی بند نہیں ہوتی تھی۔

حضرت ام سلمہؓ نے اس کی روایت کی ہے۔ اعمش نے طلحہ بن مصرف سے، انہوں نے ابوعمارہ سے اور انہوں نے عمرو بن شرحبیلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الغنم برکۃ والابل عز لاھلھا والخیل معقود فی نواصیھا الخیر الی یوم القیمۃ والمملوك اخوك فاحسن الیہ فان وجدتہ مغلوباً فاعنہ۔

بھیڑ بکریاں برکت کا سبب ہیں، اونٹ مالک کے لیے باعث عز و افتخار ہیں۔ گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کے لیے خیر و بھلائی رکھ دی گئی ہے۔ مملوک تمہارا بھائی ہے۔ اس لیے اس سے حسن سلوک کرو۔ اگر تم اسے کام کے بوجھ تلے دبا ہوا پاؤ تو اس کا ہاتھ بٹاؤ۔)

مرۃ الطیب نے حضرت ابوبکرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (لایدخل الجنۃ سیئ الملکۃ، اپنی ملکیت میں آجانے والوں کے ساتھ برا سلوک کرنے والا جنت میں نہیں جائے گا) یہ سن کر صحابہ کرام نے عرض کی: "اللہ کے رسول! کیا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ یہ امت لونڈی غلاموں اور ماتحتوں کے لحاظ سے دوسری تمام امتوں سے بڑھ کر ہوگی"۔ اس پر آپ نے فرمایا (بلی، فاکرموھم ککرامۃ اولادکم واطعموھم مما تاکلون، کیوں نہیں، اس لیے تم اپنے ماتحتوں اور لونڈی غلاموں کی اس طرح تکریم کرو جس طرح تم اپنی اولاد کی کرتے ہو اور انہیں بھی وہی کچھ کھلاؤ جو تم خود کھاتے ہو)۔

اعمش نے معرور بن سوید سے روایت کی ہے کہ میرا ایک مرتبہ حضرت ابوذرؓ کے پاس سے گذر ہوا جب وہ ربذہ میں مقیم تھے میں نے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الممالیك ھم اخوانکم ولکن اللہ خولکم ایاھم فاطعموھم مما تاکلون والبسوھم مما تلبسون، تمہارے مملوک یعنی غلام تمہارے بھائی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں تمہیں عطا کر دیا ہے اس لیے انہیں کھلاؤ اور پہناؤ جو تم خود کھاتے اور پہنتے ہو)

بخل کی مذمت

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ وَیَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَیَکْتُمُوْنَ مَا اٰتٰھُمُ

اللہُ مِنْ فَضْلِہٖ ، اور ایسے لوگ بھی اللہ کو پسند نہیں جو کنجوسی کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی کنجوسی کی ہدایت کرتے ہیں اور جو کچھ اللہ نے اپنے فضل سے انہیں دیا ہے اسے چھپاتے ہیں)۔

بخل کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ کسی کو کچھ دینے کی مشقت اور بوجھ کا نام بخل ہے ایک قول یہ ہے کہ ایسی چیز کو نہ دینے کا نام بخل ہے جس کے نہ دینے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور دے دینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ ایک اور قول ہے کہ جس چیز کا دینا واجب ہو اسے نہ دینا بخل کہلاتا ہے۔ اس کا مترادف لفظ شح اور متضاد جود ہے۔

شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء میں اس لفظ کی شمولیت کی بنا پر اس کے جو معنی سمجھے گئے ہیں وہ واجب شئی کو نہ دینے اور روک لینے کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ شریعت میں اس لفظ کا اطلاق صرف اس جہت سے درست ہے کہ اس کے مرتکب نے اپنا ہاتھ روک کر اور واجب ہونے والی چیز نہ دے کر بہت بڑا گناہ کیا ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ بِمَآ اٰتٰھُمُ اللہُ مِنْ فَضْلِہٖ ھُوَ خَیْرًا لَّھُمْ بَلْ ھُوَ شَرٌّ لَّھُمْ ، جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل سے نوازا ہے اور پھر وہ بخل سے کام لیتے ہیں وہ اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ بخیلی ان کے لیے اچھی ہے۔ نہیں، یہ ان کے حق میں نہایت بری ہے) پھر فرمایا (سَیُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِہٖ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ ، جو کچھ وہ اپنی کنجوسی سے جمع کر رہے ہیں وہی قیامت کے روز ان کے گلے کا طوق بن جائے گا)۔

اللہ تعالیٰ نے اس وعید کا ان لوگوں پر اطلاق کیا جو اللہ کے اس حق کی ادائیگی میں کنجوسی سے کام لیتے ہیں جو اس نے ان کے مال میں واجب کر دیا ہے۔ قولِ باری (وَیَکْتُمُوْنَ مَآ اٰتٰھُمُ اللہُ مِنْ فَضْلِہٖ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی کیونکہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق میں بخل کیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جن نشانیوں اور خصوصیات کا انہیں علم دیا گیا تھا اسے وہ چھپا گئے تھے۔

ایک قول ہے کہ آیت کے مصداق وہ لوگ ہیں جن کے اندر یہ صفت پائی جاتی ہو اور وہ لوگ بھی اس کے مصداق ہیں جو اللہ کی نعمتوں کو چھپا جائیں اور ان کا انکار کر بیٹھیں۔ یہ چیز اللہ کے ساتھ کفر کرنے کے مترادف ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انعامات کا اعتراف واجب ہے اور ان کا جھٹلانے والا کافر ہے۔ کفر کے اصل معنی اللہ تعالیٰ کے انعامات پر پردہ ڈال لینے، انہیں چھپا جانے اور جھٹلانے

کے ہیں یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے لیے اس پر ہونے والے انعامات ربانی کو بیان کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس میں فخر کا پہلو نہ ہو بلکہ منعم کی نعمت کے اعتراف اور اس کے شکر کا پہلو ہو۔

یہ بات اس قولِ باری کی طرح ہے (وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ، اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا سید ولد آدم ولا فخر وانا افصح العرب ولا فخر، میں اولادِ آدم کا سردار ہوں لیکن میں اس پر فخر نہیں کرتا، اور میں عربوں میں سب سے بڑھ کر فصیح ہوں لیکن اس پر فخر نہیں کرتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر آپ پر ہوتے والے انعامات ربانی کی خبر دی اور یہ واضح فرما دیا کہ آپ ان انعامات کا ذکر اظہارِ فخر کے طور پر نہیں کر رہے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے۔ (لا ینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی، کسی بندے کے لیے مناسب نہیں ہے یہ کہنا کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ حضرت یونس بن متی علیہ السلام سے بہتر تھے لیکن آپ نے اظہارِ فخر کے طور پر ایسا کہنے سے منع فرما دیا۔

قولِ باری ہے (فَلَا تُزَكُّوا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰى، تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، تقویٰ والوں کو وہی خوب جانتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کسی کی تعریف کرتے ہوئے سنا، آپ نے فرمایا (لو سمعك لقطعت ظهره، اگر وہ شخص تمہاری بات سن لیتا تو تم ان تعریفی الفاظ کے بوجھ سے اس کی پشت توڑ کر رکھ دیتے۔

حضرت مقدادؓ نے ایک شخص کو حضرت عثمانؓ کے منہ پر ان کی تعریفیں کرتے ہوئے سنا تو فوراً مٹی لے کر اس کے منہ پر دے ماری اور فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جب تم تعریفوں کے پل باندھنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی ڈالو" یہ بھی روایت ہے کہ "آپس میں ایک دوسرے کی مدح سرائی سے پرہیز کرو کیونکہ یہ بات ذبح کر دینے کے مترادف ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خود ستائی کی یہ تمام روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ اظہارِ فخر کے طور پر کی جائیں۔ لیکن اگر اللہ کے انعامات کا ذکر تحدیث نعمت کے طور پر کوئی شخص کرے یا اس کے سامنے کوئی دوسرا شخص ان کا تذکرہ کرے تو خدا کی ذات سے یہی امید ہے کہ اس سے نقصان نہیں ہوگا تاہم انسان کے قلب کے لیے سب سے بڑھ کر مفید بات یہی

ہے کہ وہ لوگوں کی زبان سے اپنی تعریفیں سن کر دھوکے میں نہ پڑ جائے اور نہ ہی ان تعریفوں کو کوئی اہمیت ہی دے۔

سخاوت میں ریاکاری کی مذمت۔

قولِ باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، اور وہ لوگ بھی اللہ کو ناپسند ہیں جو اپنے مال محض لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور در حقیقت نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ روز آخر پر)۔

آیت کا مفہوم ــــ واللہ اعلم ــــ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جو خود کنجوسی کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے ہیں نیز ان لوگوں کے لیے جو اپنے مال مخصوص لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں، ذلت آمیز عذاب تیار کر رکھا ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ بندہ جو کام بھی اللہ کی خاطر نہیں کرتا اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کام پر ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اس لیے کہ بندہ جو کام بھی دکھلاوے کی خاطر کرتا ہے اس میں اس کا ارادہ دنیاوی معاوضہ حاصل کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کام پر خوبصورت الفاظ میں اس کا تذکرہ کیا جائے۔ تعریفوں کے ڈونگرے برسائے جائیں وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح یہ بات اس قاعدے کے لیے اصل اور بنیاد بن گئی کہ ہر وہ کام جس میں دنیاوی معاوضہ مدِنظر ہو وہ قربت یعنی عبادت نہیں کہلا سکتا۔ مثلاً حج کرنے یا نماز کے لیے کسی کو اجرت پر لینا، اسی طرح تمام عبادات کا حکم ہے کہ جب عبادت کرنے والا کسی معاوضے کا مستحق قرار دیا جائے گا تو وہ عبادت تقربِ الٰہی کے دائرے سے خارج ہو جائے گی۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان افعال کی ادائیگی کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ انہیں تقرب الٰہی اور اس کی رضا جوئی کی خاطر ادا کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان عبادات پر کسی معاوضے اور اجرت کا استحقاق جائز نہیں اور ان کے لیے مزدوری کے طور پر کسی کو مقرر کرنا باطل ہے۔

قولِ باری ہے (وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ آخر ان لوگوں پر کیا آفت آجاتی اگر یہ اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے اور جو کچھ اللہ نے دیا ہے

اس میں سے خرچ کرنے۔

یہ آیت فرقۂ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر یہ لوگ اللہ پر ایمان لانے اور اپنا مال اس کی راہ میں خرچ کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تو ان کے متعلق آیت میں کہی ہوئی بات درست نہ ہوتی اس لیے کہ ان کا عذر واضح ہے اور وہ یہ کہ جس بات کی طرف انہیں بلایا جا رہا ہے اس کی نہ انہیں استطاعت ہے اور نہ ہی قدرت۔

جس طرح کسی اندھے کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ "اگر وہ دیکھ لیتا تو اس پر کیا آفت آجاتی"۔ یا مریض کے متعلق یہ کہنا کہ "اگر وہ تندرست ہوتا تو اس کا کیا بگڑ جاتا"۔ اس میں اس بات کی واضح ترین دلیل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو ایمان لانے اور تمام دوسری عبادات بجالانے کا جو مکلف بنایا ہے تو اس سلسلے میں ان کے تمام عذر کو ختم کر دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ انہیں ان عبادات کے بجالانے کی قدرت حاصل ہے۔

قول باری ہے (یَوْمَئِذٍ یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَعَصَوُا الرَّسُوْلَ لَوْ تُسَوّٰی بِہِمُ الْاَرْضُ وَلَا یَکْتُمُوْنَ اللّٰہَ حَدِیْثًا، اس وقت وہ سب لوگ جنہوں نے رسول کی بات نہ مانی اور اس کی نافرمانی کرتے رہے۔ تمنا کریں گے کہ کاش زمین پھٹ جائے اور وہ اس میں سما جائیں وہاں یہ اپنی کوئی بات اللہ سے چھپا نہ سکیں گے)۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ وہاں یہ لوگ اپنا کوئی حال اور اپنا کوئی عمل اللہ سے چھپا نہیں سکیں گے کیونکہ انہیں معلوم ہوگا کہ اللہ کو ان کے تمام اعمال کی اطلاع ہے اور وہ ان کی تمام پوشیدہ باتوں سے آگاہ ہے اس لیے وہ اپنے ان اعمال کا اعتراف کر لیں گے اور انہیں پوشیدہ نہیں رکھیں گے۔ ایک قول ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ لوگ وہاں اپنی پوشیدہ باتوں پر پردہ نہیں ڈال سکیں گے جس طرح انہوں نے دنیا میں ان پر پردہ ڈال رکھا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق بتایا ہے کہ وہ یہ کہیں گے "ہمیں اللہ اپنے رب کی قسم، ہم مشرک نہیں تھے" تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آخرت کے کئی مراحل میں ایک مرحلہ تو وہ ہے جہاں آپ ان کے ہمس یعنی دھیمی آواز کے سوا کچھ نہیں سنیں گے، ایک اور مرحلہ وہ ہے جہاں ان لوگوں کو کذب بیانی کا موقعہ مل جائے گا اور وہ کہیں گے "ہم تو برے کام نہیں کرتے تھے۔ اللہ ہمارے رب کی قسم، ہم تو شرک نہیں کرتے تھے"۔

نیز ایک مرحلہ وہ ہے جہاں یہ لوگ اپنی غلطی کا اعتراف کر لیں گے اور اللہ سے درخواست

کریں گے کہ انہیں دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے۔ جس سے یہ تفسیر مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ قولِ باری (وَلَا یَکْتُمُوْنَ اللّٰہَ حَدِیْثًا) اس تمنا میں داخل ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ جب ان نافرمانوں کے اعضاء و جوارح زبان گویائی حاصل کر کے ان کا پول کھول دیں گے تو ان کی یہ تمنا ہو گی۔

ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے کتمان کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی کیونکہ اللہ پر سب کچھ عیاں ہے اور اس کی نظروں سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے۔ گویا عبارت کی ترتیب یوں ہے" انھم غیر قادرین ھنالک علی الکتمان لان اللہ یظھرہ" (یہ لوگ وہاں کتمان پر قادر نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ اسے ظاہر کر دے گا)۔

ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے کتمان کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ انہوں نے یہ بات اپنے توہم کے مطابق کی ہے اور یہ بات انہیں اس سے خارج نہیں کرتی کہ انہوں نے کتمان کیا تھا۔

(واللہ اعلم)

کسی شخص کا حالت جنابت میں مسجد کے اندر سے گزر جانا

قول باری ہے۔ (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھو جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو اور اس طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں سُکر یعنی نشہ کے مفہوم و مراد میں اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباس، مجاہد، ابراہیم اور قتادہ کا قول ہے کہ شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے مجاہد اور حسن کا قول ہے کہ تحریم خمر کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس سے خاص کر نیند کی وجہ سے پیدا ہونے والی مدہوشی مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نشے میں مدہوش انسان کو روکنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ عقل پہ پردہ پڑ جانے کی بنا پر وہ ایک بچے کی طرح ناسمجھ بن جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلفین کے دائرے سے باہر ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ انھیں نماز کے اوقات میں نشہ کرنے سے روکا گیا ہے

یہ مراد لینا بھی درست ہے کہ نہی صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر انھوں نے نشے کی حالت میں نماز ادا کی ہو تو عقل و حواس درست ہو جانے کے بعد ان پر اس کا اعادہ ضروری ہے اور یہ بھی درست ہے کہ آیت کے نزول کے وقت اس سے درج بالا تمام معانی مراد ہوں۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب آیت میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ اس سے مراد وہ نشہ باز ہو سکتا ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلف ہی نہ رہا ہو تو اس صورت میں اسے نماز سے روکنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے

کہ اس حالت میں نماز ادا کرنے کا حکم اس پہ عائد ہوتا ہے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اگر نسخ تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہوگا کہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ یا جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست تاویل یہ ہے کہ سُکر سے شراب کا نشہ مراد ہے۔ اس لیے کہ سوئے ہوئے انسان نیز اس شخص کو جس کی آنکھوں میں نیند کا غلبہ ہو سکران نہیں کہا جاتا۔

لیکن جس پر شراب کا نشہ طاری ہو در حقیقت اسے سکران کہا جاتا ہے۔ اس لیے لفظ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا واجب ہے اور مجازی معنوں پر صرف اس وقت محمول کیا جا سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سفیان نے عطاء بن السائب سے، انھوں نے ابوعبدالرحمٰن سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ ایک انصاری نے کچھ لوگوں کو پینے پلانے کی دعوت دی، مجلس میں دور جام چلنے کے بعد جب مغرب کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف امامت کے لیے آگے بڑھے۔ نماز میں انھوں نے سورہ الکافرون کی قرأت کی اور پوری طرح ہوش میں نہ ہونے کی وجہ سے آیات کو باہم گڈمڈ کر دیا۔

اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ)

اور سورہ النساء میں ارشاد ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) پھر اسے اس آیت نے منسوخ کر دیا (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْہُ۔ اے ایمان والو! یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو)

ابوعبید نے کہا ہمیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا

اِثْمٌ كَبِيْرٌ) کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ درج بالا آیت کے ساتھ یہ قول باری بھی ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) جس کے نتیجے میں صحابہ کرام کا طریق کار یہ تھا کہ نماز کے اوقات میں شراب نوشی نہیں کرتے تھے جب عشاء کی نماز سے فارغ ہو جاتے تو پھر پی لیتے۔ ابو عبید کہتے ہیں ہمیں عبدالرحمٰن نے سفیان سے انھوں نے ابو اسحاق سے۔ انھوں نے ابو میسرہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے یہ دعا کی "اے اللہ! ہمارے لیے شراب کا حکم بیان کر دے"۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ)۔

آگے روایت کے الفاظ وہی ہیں جو درج بالا روایت کے ہیں۔ ابو عبید نے کہا ہمیں ہشیم نے روایت بیان کی، انہیں مغیرہ نے ابو رزین سے کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء کی آیات کے نزول کے بعد بھی شراب کا استعمال جاری رہا۔ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ نماز کا وقت آنے تک پیتے پلاتے اور نماز کے وقت شراب نوشی ترک کر دیتے۔ پھر سورۂ مائدہ کی آیت کے ذریعے شراب حرام کر دی گئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے یہ بتایا ہے کہ آیت زیر بحث میں شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابو رزین نے یہ بتایا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد لوگوں نے نماز کے اوقات میں شراب نوشی ترک کر دی اور دوسرے اوقات میں اسے استعمال کرتے رہے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لوگوں نے قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى) سے یہ بات اخذ کی تھی کہ انھیں اس حالت میں شراب نوشی سے روکا گیا ہے جب شراب کی وجہ سے ان پر نشہ طاری ہو اور ادھر نماز کا وقت آ جائے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى) صرف اوقات نماز میں شراب نوشی کی ممانعت کی خبر دے رہا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی شراب نوشی نہ کرو جس سے نماز کے وقت تک تم پر نشہ طاری رہے اور اسی حالت میں تم نماز ادا کر لو۔

کیونکہ مسلمانوں پر اوقات صلوٰۃ میں نمازوں کی ادائیگی فرض تھی اور ترک صلوٰۃ سے انھیں روک دیا گیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ حکم بھیج دیا کہ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى) ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت سے نماز کی فرضیت منسوخ نہیں ہوئی۔ آیت کے الفاظ کے ضمن میں اس شراب نوشی کی ممانعت تھی جو نماز کے اوقات میں موجب سکر ہو جس طرح ہمیں جب حدث

کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھو لو) تا آخر آیت۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لا یقبل اللہ صلاۃ لغیر طھور (اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اور جس طرح ارشاد باری ہے (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا) ان آیات و حدیث میں نہی کو ترک طہارت پر محمول کیا جائے گا نماز کی ادائیگی سے ممانعت پر محمول نہیں ہو گی۔

نیز کسی شخص کا جنابت یا حدث کی حالت میں ہونا نماز کی فرضیت کے سقوط کا موجب نہیں ہے بلکہ اسے صرف اس حالت میں نماز کی ادائیگی سے روک گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے نماز ادا کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح سکر کی حالت میں نماز کی ممانعت صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی شراب نوشی کی نہی ہے جو نماز سے قبل سکر کی موجب بن جائے لیکن نماز کی فرضیت اس پر قائم ہے اس حکم سے فرضیت نماز کا حکم بالکل متاثر نہیں ہوگا۔

آیت کی یہ تاویل اس مفہوم پر دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور ابو رزین سے مروی ہے ظاہر آیت اور مضمون آیت بھی اسی مفہوم کا جو ہم نے بیان کیا ہے مقتضی ہے۔ یہ تاویل نشے کی حالت میں نماز کی ممانعت کی منافی نہیں ہے جس کی روایت ہم نے سلف سے کی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انھیں ایسی شراب نوشی سے روک دیا گیا ہو جو نماز کے وقت شراب پینے والے کے نشہ کی حالت میں ہونے کا مقتضی ہو۔

اس صورت میں یہ ممانعت قائم رہے گی۔ اگر ایسا اتفاق پیش آ جائے کہ کوئی شخص شراب نوشی کرتا رہے حتّٰی کہ نماز کے وقت بھی وہ نشہ کی حالت میں رہے تو اسے نماز کی ادائیگی سے ممانعت ہو گی اور نشہ اترنے کے بعد نماز کا اعادہ اس پر فرض ہو گا یا ایک صورت یہ بھی ہے کہ آیت میں نہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ باجماعت نماز پڑھنے تک محدود ہے۔

اس لیے یہ تمام معانی درست ہیں اور آیت کے الفاظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔

قول باری (حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سکران کو نماز پڑھنے سے روک دیا گیا ہے اس سے مراد وہ سکران ہے جس کی نشہ کی وجہ سے یہ حالت ہو گئی ہو کہ اسے پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ لیکن جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا پتہ ہو اسے نماز ادا کرنے کی نہی شامل نہیں ہے۔

یہ بات ہماری اس تاویل کے حق میں گواہی دے رہی ہے جو ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی تھی کہ نہی کا رخ صرف شراب نوشی کی طرف ہے۔ نماز کے افعال بجالانے کی طرف نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا ہوش نہ ہو اسے اس حالت میں نماز کا مکلف بنانا ہی درست نہیں ہے۔ اس کی حالت دیوانے، سوئے ہوئے انسان اور اس بچے کی حالت کی طرح ہے جسے کسی کی سمجھ نہیں ہوتی۔

لیکن جسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کی سمجھ ہو اس کی طرف نہی کا رخ ہے۔ کیونکہ آیت میں اس صورت کے اندر نماز کی اباحت موجود ہے جب اسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا علم ہو اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت نے اسے شراب نوشی کی ممانعت کر دی ہے، جبکہ نشہ کی وجہ سے اس کی یہ حالت ہو کہ اسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کا علم نہ ہو رہا ہو، نماز کے افعال کی آیت نے ممانعت نہیں کی ہے۔ کیونکہ ایسے سکران کو نماز کا مکلف بنانا درست ہی نہیں ہے جس کی سمجھ اور عقل ماری جا چکی ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس نشہ کے ساتھ ممانعت کے حکم کا تعلق ہے اس سے مراد وہ نشہ ہے جس کے تحت نشہ میں مبتلا شخص کو اپنے منہ سے نکلنے والے الفاظ کی سمجھ نہ آ رہی ہو۔ یہ بات امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ حد شرب کو واجب کرنے والا نشہ وہ نشہ ہے جس کے تحت نشے والا شخص ایک مرد اور عورت کے درمیان امتیاز کرنے سے عاجز ہو نیز وہ شخص جسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کی بھی سمجھ نہ ہو اور عورت اور مرد کی پہچان نہ ہو۔

قول باری (حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) نماز میں قرأت کی فرضیت پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے اس لیے روک دیا گیا ہے کہ وہ درست طریقے سے قرأت نہیں کر سکتا ہے۔ اگر قرأت نماز کے ارکان و فرائض میں داخل نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے روکا نہ جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس میں نماز کے اندر قرأت کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نشے والے انسان کو اس حالت میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے جب کہ وہ اپنے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ کو سمجھنے سے عاجز ہے قرأت کا اس میں ذکر نہیں ہے۔ صرف یہ مذکور ہے کہ اسے اپنے الفاظ کا علم نہیں ہوتا اور یہ چیز تمام اقوال اور کلام کو شامل ہے۔

سکر کی وجہ سے جس شخص کی یہ حالت ہو اس کے لیے نماز کی نیت کا استحضار درست نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے۔ اس لیے نماز سے ایسے شخص کو روک دیا گیا ہے جس کی نشہ کی وجہ سے یہ حالت ہو کیونکہ اس حالت میں نہ اس کی نماز کی نیت درست ہوتی ہے نہ ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے اور اس کے ساتھ اسے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ آیا وہ باوضو ہے یا بے وضو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے وہ سب بجا ہیں کہ جس شخص کی حالت نشہ کے عالم میں اس درجے کو پہنچ گئی ہو اس کی نماز کی ادائیگی نماز کی شرطوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے درست نہیں ہوتی لیکن چونکہ آیت میں نماز کے دوسرے افعال واعمال کی بجائے صرف منہ سے نکلنے والے الفاظ کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے ———

اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول سے مراد وہ قول ہے جو نماز کے اندر سرانجام پاتا ہے یعنی قرأت۔ اور یہ کہ جب نشہ کے عالم میں اس کی ایسی حالت ہو جس کے تحت قرأت کا بجا لانا ممکن نہ ہو تو پھر عدم قرأت کی بنا پر اس کی نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوگی۔ نیز یہ کہ نماز میں قرأت کا وجود نماز کے فرائض اور ارکان میں سے ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ نماز قائم کرو) اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نماز میں قیام بھی ہوتا ہے جو فرض ہے یا یہ قول باری (وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِیْنَ۔ اور جھکنے والوں کے ساتھ جھکو) نماز میں رکوع کی فرضیت پر یہ قول دلالت کر رہا ہے۔

قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) کی تاویل میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ منہال بن عمرو نے زر سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے "مگر یہ کہ تم سفر کی حالت میں ہو اور تمھیں پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لو"

قتادہ نے ابومجلز سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ مجاہد سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سے مسجد کے اندر سے گزرنا مراد ہے۔ آیت کی تاویل میں عطاء بن یسار نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار نیز دیگر تابعین سے بھی اسی قسم کی روایت کی گئی ہے۔

جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کے مسئلے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہوکر گزر جاتا تھا۔ عطاء بن یسار کا قول ہے کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے ایسے تھے جو جنابت کی حالت میں ہوتے اور پھر وضو کرکے مسجد میں آکر بیٹھ جاتے اور باتیں کرتے رہتے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے جنبی شخص مسجد میں بیٹھ نہیں سکتا البتہ مسجد میں سے ہوکر گزر سکتا ہے۔ حسن سے اسی قسم کی روایت ہے۔ اس بارے میں حضرت عبداللہ سے جو قول مروی ہے تو اس کا درست مفہوم وہ ہے جو شریک نے عبدالکریم الجزری سے اور انھوں نے ابو عبیدہؓ سے قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) کے سلسلے میں بیان کیا ہے یعنی جنبی مسجد سے ہوکر گزر جائے گا لیکن اسے وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں ہے۔

اسے معمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے ابوعبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے معمر کے سوا کسی راوی نے حضرت عبداللہؓ سے ان کا یہ قول متصلاً نقل نہیں کیا، بلکہ سب نے اسے موقوفاً بیان کیا ہے۔

فقہاء امصار کا بھی اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ مسجد میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو طاہر ہو یعنی اسے غسل کی ضرورت لاحق نہ ہو، پھر چاہے وہ وہاں بیٹھا رہے اور چاہے وہاں سے گزر جائے۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ کوئی شخص مسجد میں سے ہوکر نہیں گزرے گا الا یہ کہ اس کے گھر کا دروازہ مسجد کی طرف ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مسجد سے ہوکر گزر جائے گا لیکن وہاں بیٹھے گا نہیں۔

اس بات کی دلیل کہ جنبی کے لیے مسجد سے ہوکر گزر جانا جائز نہیں ہے وہ روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبدالواحد بن زیاد نے، انھیں افلت بن خلیفہ نے، انھیں جسرہ بنت دجاجہ نے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپؐ کے بہت سے اصحاب کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف تھا اور دروازے مسجد میں کھلتے تھے آپؐ نے ان دروازوں کا رخ موڑ دینے کا حکم دیا۔

اس کے بعد آپؐ مسجد میں تشریف لائے تو دیکھا کہ اس سلسلے میں کچھ نہیں کیا گیا، لوگوں کو توقع

تھی کہ شاید اس سلسلے میں رخصت نازل ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکل کر لوگوں کو مسجد سے دروازوں کے رخ موڑ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وجھوا ھذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب، ان گھروں کے رخ موڑ لو کیونکہ میں مسجد کو نہ کسی حائضہ عورت کے لیے اور نہ ہی کسی جنبی کے لیے حلال قرار دے سکتا ہوں)

یہ روایت ہماری مذکورہ بات پر دو طریقوں سے دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے فرمایا (لا احل المسجد لحائض ولا جنب) آپ نے اس میں سے مسجد میں سے ہو کر گزر جانے اور مسجد کے اندر جا کر بیٹھ جانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ اس میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا کہ جن گھروں کے دروازے مسجد میں کھلتے ہیں ان کے ان دروازوں کے "رخ موڑ لیے جائیں تاکہ کوئی جنابت والا ان گھروں سے نکل کر مسجد میں سے ہوتا ہوا باہر کی طرف گزرنے نہ پائے۔ کیونکہ اگر آپ کی مراد قعود فی المسجد ہوتی تو اس صورت میں آپ کے قول (وجھوا ھذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب) کے کوئی معنی نہ ہوتے اس لیے کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد وہاں بیٹھ جانے کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ گھر کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے گھروں کا رخ موڑ لینے کا صرف اس لیے حکم دیا تھا کہ لوگ جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزرنے پر مجبور نہ ہو جائیں کیونکہ ان کے گھروں کے ان دروازوں کے سوا جو مسجد میں کھلتے تھے کوئی اور دروازے نہیں تھے۔

سفیان بن حمزہ نے کثیر بن زید سے روایت کی ہے انھوں نے عبدالمطلب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے سوا کسی کو بھی جنابت کی حالت میں مسجد سے گزرنے اور وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ حضرت علیؓ جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہو کر وہاں سے گزر جاتے تھے کیونکہ ان کا گھر مسجد کے اندر تھا۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کی حالت میں مسجد میں سے ہو کر گزرنے کی لوگوں کو ممانعت کر دی تھی جس طرح اس حالت میں وہاں بیٹھنے پر پابندی لگا دی تھی۔ حضرت علیؓ کی جو خصوصیت بیان کی گئی ہے وہ درست ہے۔

تاہم راوی کا یہ قول کہ حضرت علیؓ کا مکان مسجد کے اندر تھا، اس کا اپنا خیال ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں لوگوں کو اپنے گھروں کے دروازوں کا رخ موڑ لینے کا حکم دیا تھا اور انھیں اس بنا پر کہ ان کے گھر مسجد میں ہیں، مسجد سے گزرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔

اس لیے جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کی بات صرف حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی۔

جس طرح حضرت جعفر طیارؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ جنت میں آپ کو دو پر لگا دیے گئے تھے کسی اور شہید کی یہ خصوصیت نہیں تھی یا جس طرح حضرت حنظلہؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ جنابت کی حالت میں شہید ہو گئے تھے تو ملائکہ نے آپ کو غسل دیا تھا۔

اسی طرح حضرت دحیہ کلبی کی خصوصیت تھی کہ حضرت جبریل ان کی شکل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے یا حضرت زبیرؓ کی خصوصیت یہ تھی کہ جب آپ نے کھٹملوں کے کاٹنے کی شکایت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ریشم پہننے کی اجازت دے دی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی تمام لوگوں کو جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت ہے خواہ وہ وہاں سے گزرنے والے ہوں یا نہ گزرنے والے۔

حضرت عائشہؓ کی یہ روایت کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزر جایا کرتا تھا تو یہ کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو جانے کے بعد بھی آپؐ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔

اسی طرح عطاء بن یسار کی روایت کی صورت ہے کہ بہت سے صحابہ کرام جنابت کی حالت میں وضو کر کے مسجد میں آجاتے اور وہاں بیٹھ کر باتیں کرتے رہتے اس روایت میں بھی فریق مخالف کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گیا تھا اور آپ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔ اس میں یہ بھی تو گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممانعت کا حکم ملنے سے پہلے ایسا ہوتا تھا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا ثبوت ہو بھی جائے اور پھر اس کے بعد ان روایات پر عمل کیا جائے جو ہم نے استدلال کے طور پر بیان کی ہیں تو اس صورت میں ممانعت کی روایات اباحت کی روایات سے اولیٰ قرار پائیں گی کیونکہ ممانعت لامحالہ اباحت پر طاری ہوتی ہے اس لیے ممانعت اباحت سے متاخر ہو گی۔

نیز جب فقہاء سے متفقہ طور پر جنابت کی حالت میں مسجد کی عظمت کے پیش نظر وہاں بیٹھنے کی ممانعت ثابت ہے تو ضروری ہے کہ مسجد کی عظمت کے پیش نظر جنابت کی حالت میں وہاں سے گزرنے کا بھی یہی حکم ہو۔ ایک وجہ یہ بھی ہے مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت کی علت اس شخص کا جنابت کی حالت میں مسجد میں ہوتا ہے۔ یہی علت گزرنے والے انسان کے اندر بھی پائی جاتی ہے اس لیے

اس کے اندر بھی اس حکم کا پایا جانا ضروری ہے۔

ان دونوں صورتوں میں اس لحاظ سے مشابہت بھی ہے کہ ایک انسان کے لیے کسی شخص کی مملوکہ جگہ میں اس کی اجازت کے بغیر بیٹھنا ممنوع ہے اور اس جگہ سے ہو کر گزرنے کا بھی وہی حکم ہے جو وہاں بیٹھنے کا ہے۔ اس طرح گزر جانے کی وہی حیثیت ہوتی جو بیٹھنے کی ہے۔ اس بنا پر جب مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت ہے تو وہاں سے گزرنے کی ممانعت بھی واجب ہے اور ان سب صورتوں میں مشترک علت جنابت کی حالت میں مسجد کے اندر ہونا ہے۔

قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) میں ایک تاویل تو یہ ہے کہ اس سے مراد جنابت کی حالت میں مسجدوں سے گزر جانے کی اباحت ہے۔ ایک اور تاویل حضرت علی اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد مسافر ہے جسے جنابت کی صورت پیش آجائے اور غسل کرنے کے لیے پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ دوسری تاویل پہلی تاویل کی بہ نسبت اولیٰ ہے کیونکہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی) میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے مسجد سے ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ لفظ کے حقیقی معنی اور خطاب کا مفہوم یہی ہے۔ اگر اسے مسجد سے ممانعت پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے نکال کر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا لازم آئے گا اس طرح کہ اس صورت میں لفظ صلوٰۃ کو موضع صلوٰۃ یعنی مسجد کی تعبیر کا ذریعہ بنایا جائے گا جس طرح مجازی طور پر ایک چیز کو اس کے غیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کی وجہ یا تو ان دونوں چیزوں کے درمیان مجاورت یا مجاورت کا تعلق ہوتا ہے یا ایک سبب ہوتی ہے اور دوسری مسبب۔

مثلاً اس قول باری پر غور کیجیے (وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِیَعٌ وَّصَلَوٰتٌ اور اگر اللہ لوگوں کا زور ایک دوسرے کے ذریعے نہ گھٹاتا رہتا تو خانقاہیں اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت خانے منہدم ہو گئے ہوتے)

یہاں صلوات سے مراد موضع صلوات ہے۔ جب ہمارے لیے ایک لفظ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا ممکن ہو تو اسے کسی دلالت کے بغیر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا درست نہیں ہوتا۔ آیت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو لفظ صلوٰۃ کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر مجازی معنوں یعنی موضع الصلوٰۃ (مسجد) کی طرف پھیرنے کی موجب ہو۔

بلکہ نسق تلاوت میں ایسی بات موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صلوٰۃ سے

حقیقت صلوۃ ہے۔ اور یہ قول باری (حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) ہے کیونکہ مسجد کے لیے کوئی قول مشروط نہیں ہے جو اس وقت مسجد میں داخل ہونے سے مانع بن جائے جب نشہ کی وجہ سے اس پر یہ قول متعذر ہو جائے جبکہ نماز کے اندر قرأت کی شرط ہے جسے درست طریقے سے بجا نہ لانے کی بنا پر اسے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ صلاۃ سے حقیقت صلاۃ مراد ہے اس بنا پر جن حضرات نے اس کی یہ تاویل کی ہے ان کی بات لفظ صلاۃ کی حقیقت اور ظاہر دونوں کے موافق ہے۔ قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) میں عابر سبیل سے مراد مسافر ہے کیونکہ مسافر کو عابر سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اگر مسافر پر اس لفظ کا اطلاق نہ ہوتا تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کبھی اس کی یہ تاویل نہ کرتے کیونکہ یہ بات کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوتی کہ وہ کسی آیت کی ان معنوں میں تاویل کرے جن پر آیت کے اندر واقع اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ مسافر کو عابر سبیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ راستے پر ہوتا ہے اور راستہ طے کر رہا ہوتا ہے جس طرح مسافر کو ابن سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسافر کے لیے سفر کی حالت میں جنابت لاحق ہو جانے کی صورت میں پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینے کی اباحت کر دی۔ اس طرح آیت کی دو باتوں پر دلالت ہو گئی۔ اول یہ کہ جنبی کے لیے حالتِ سفر میں پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینا جائز ہے۔

دوم یہ کہ تیمم جنابت کی حالت کو دور نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کر لینے کے باوجود اسے جنبی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اس تاویل سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کے مطابق آیت کو مسجد سے گزر جانے کے معنوں پر محمول کیا گیا ہے۔

قول باری (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) نماز کی اباحت کی غایت ہے یعنی غسل کے ساتھ نماز کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس مقام میں غایت ممانعت میں داخل ہے یہاں تک کہ جنبی غسل کے وجود کے ساتھ اس غایت کی تکمیل کر لے۔ نیز یہ کہ اس صورت میں اس کی نماز جائز نہیں ہوگی جبکہ ابھی غسل کا کچھ حصہ باقی ہو اور اسے پانی مل جائے اور اس کا استعمال بھی ممکن ہو نیز اس کے استعمال سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ غایت اپنے ماقبل کے جملے میں داخل سمجھی جاتی ہے

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس میں غایت اپنے ماقبل کے جملے سے خارج ہے کیونکہ رات آتے ہی روزہ دار روزے سے باہر ہو جاتا ہے۔ حرف اِلٰی حرف حتّٰی کی طرح غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔

یہ بات اس قاعدے کی بنیاد اور اصل ہے کہ غایت کا کبھی کلام میں داخل مانا جانا درست ہوتا ہے اور کبھی خارج مانا جانا۔ اور پھر ان دونوں صورتوں کا حکم اس دلالت پر موقوف ہوتا ہے جس سے غایت کے دخول فی الکلام یا خروج عن الکلام کا پتہ چلتا ہے۔ ہم جنابت کے احکام، اس کے معنی اور مریض و مسافر کے حکم پر سورۂ مائدہ میں پہنچ کر روشنی ڈالیں گے۔ انشاء اللہ۔

قول باری ہے (اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْھًا۔ مان لو اس کتاب کو جو ہم نے اب نازل کی ہے اور جو اس کتاب کی تصدیق کرتی ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود تھی، اس پر ایمان لے آؤ قبل اس کے کہ ہم چہرے بگاڑ دیں) یہ قول باری ہے جو ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ فلاں شخص کی آمد سے قبل تجھے طلاق ہے" تو اسے فوری طور پر طلاق ہو جائے گی خواہ فلاں شخص کی آمد ہو جائے یا آمد نہ ہو۔

بعض فقہاء سے مروی ہے کہ اس صورت میں جب تک فلاں شخص کی آمد نہ ہو جائے اسے طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جب ابھی فلاں شخص کی آمد نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں قبل قدوم فلان (فلاں شخص کی آمد سے پہلے) کے الفاظ نہیں کہے جا سکتے لیکن درست بات وہی ہے جو ہمارے اصحاب نے کہی ہے اور یہ آیت اس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَکُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْھًا۔ اب یہاں طمس وجوہ سے پہلے ایمان لانے کا حکم دینا درست ہو گیا۔ طمس وجوہ کا کبھی وجود نہیں ہوا۔ اس طرح یہ ایمان طمس وجوہ سے پہلے ہو گیا جبکہ ابھی وہ وجود میں بھی نہیں آیا تھا۔ یہ آیت اس قول باری (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا۔ تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے) مملوک کو آزاد کرنے کا حکم ایک درست حکم ہے اگرچہ باہم اختلاط کا وجود نہ بھی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت زیر بحث میں یہود کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ وعید سنائی گئی تھی۔ یہ ایمان نہیں لائے اور جو وعید انہیں سنائی گئی تھی وہ بھی وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ اس کے جواب

کہا جائے گا کہ یہود کا ایک گروہ مسلمان ہو گیا تھا جس میں حضرت عبداللہ بن سلام، ثعلبہ بن سعید، زید بن سعنہ، اسد بن عبید اور مخیریق اور چند دوسرے لوگ شامل تھے۔ جس فوری وعید کی انھیں خبر دی گئی تھی وہ اس امر کے ساتھ معلق تھی کہ اگر تمام کے تمام یہود ترک اسلام کے مرتکب ہوتے۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وعید آخرت ہے۔ کیونکہ آیت میں دنیا کے اندر مسلمان نہ ہونے کی صورت میں فوری طور پر سزا کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡنَ یُزَکُّوۡنَ اَنۡفُسَہُمۡ۔ کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو بہت اپنی پاکیزگی نفس کا دم بھرتے ہیں) حسن، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ کا وہ قول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے پیارے ہیں"۔ نیز یہ کہ "جنت میں صرف وہی لوگ جائیں گے جو یہود یا نصاریٰ ہوں گے"۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کا ایک دوسرے کی پاکیزگی نفس کا اظہار ہے تاکہ اس کے ذریعے کوئی دنیاوی مفاد حاصل ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نقطۂ نظر سے پاکیزگی نفس کا دم بھرنا ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا بھی ارشاد ہے (فَلَا تُزَکُّوۡۤا اَنۡفُسَکُمۡ۔ تم اپنی پاکیزگی نفس کا دم نہ بھرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رأیتم المداحین فاحثوا فی وجوھھم التراب۔ جب تم تعریفیں کرنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی دے مارو)

قول باری ہے (اَمۡ یَحۡسُدُوۡنَ النَّاسَ عَلٰی مَاۤ اٰتٰىہُمُ اللّٰہُ مِنۡ فَضۡلِہٖ۔ پھر کیا یہ دوسروں سے اس لیے حسد کرتے ہیں کہ اللہ نے انھیں اپنے فضل سے نواز دیا) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک، سدی اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہاں الناس سے مراد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد عرب کے لوگ ہیں۔ کچھ لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں۔ یہ تاویل بہتر ہے۔ کیونکہ خطاب کی ابتدا میں یہود کا ذکر ہے اور یہ لوگ اس سے قبل اپنی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، آپ کے اوصاف، اور آپ کی نبوت کے حالات کے متعلق پڑھا کرتے تھے۔

بلکہ یہ لوگ آخری نبی کی بعثت پر عربوں کو قتل کی دھمکی دیتے تھے اس لیے کہ ان کے خیال میں عرب کے لوگ اس نبی کی پیروی پر تیار ہونے والے نہیں تھے نیز ان کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی بعثت بنی اسرائیل میں ہو گی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بنو اسماعیل میں

کر دی تو ان لوگوں نے ایک طرف عربوں سے حسد کرنا شروع کر دیا اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر کمر بستہ ہو گئے اور جن حقائق کا انھیں اپنی کتابوں کے ذریعے علم ہوا تھا ان سے صاف مکر گئے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ۔ باوجودیکہ اس کی آمد سے پہلے وہ خود کفار کے مقابلے میں فتح ونصرت کی دعائیں مانگا کرتے تھے مگر جب وہ چیز آگئی جسے وہ پہچان بھی گئے تو انھوں نے اسے ماننے سے انکار کر دیا)

نیز ارشاد باری ہے (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ۔ اہل کتاب میں سے اکثر لوگ یہ چاہتے ہیں کہ کسی طرح تمھیں ایمان سے پھیر کر پھر کفر کی طرف پلٹا لے جائیں۔ اپنے نفس کے حسد کی بنا پر تمھارے لیے ان کی یہ خواہش ہے)۔

عربوں کے ساتھ یہودیوں کی عداوت اور دشمنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت سے ہی ظاہر ہو گئی تھی۔ اس دشمنی کی بنیاد اس حسد پر تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عربوں میں کیوں ہوئی بنی اسرائیل میں کیوں نہیں ہوئی۔

اس تشریح کی روشنی میں آیت کو اس معنی پر محمول کرنا زیادہ واضح ہوگا کہ الناس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور آپ کے صحابہ کرام ہیں اور یہودیوں کو آپ سے اور آپ کے صحابہ کرام سے، دوسرے الفاظ میں عربوں سے حسد تھا۔ حسد اس تمنا کا نام ہے جو کسی شخص سے اس کی نعمت چھن جانے کے لیے کی جائے۔

اسی بنا پر یہ مقولہ ہے "تم ہر شخص کو راضی کر سکتے ہو لیکن حاسد کو راضی نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تو صرف نعمت کے زوال اور اس کے چھن جانے پر ہی راضی ہو سکتا ہے۔" حسد کے مقابلے میں غبطہ مذموم نہیں ہے جس میں کسی نعمت کی تمنا تو کی جائے لیکن دوسرے سے اس نعمت کے چھن جانے کی خواہش کا پہلو نہ ہو بلکہ اس کے ہاں اس نعمت کی بقا پر اس تمنا کرنے والے کو خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہو۔

قول باری ہے (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا۔ جب ان کے بدن کی کھال گل جائے گی تو اس کی جگہ دوسری کھال پیدا کر دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جانے والی کھالوں کی جگہ نئی کھالیں پیدا کر دے گا۔ اس تفسیر سے قائلین وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کھال انسان کا حصہ نہیں ہوتی بلکہ گوشت اور ہڈیاں بھی انسان کی جز نہیں ہوتیں، انسان اس

روح کا نام ہے جس نے اس بدن کو اپنا لباس بنا رکھا ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کھال انسان کا حصہ ہے اور انسان سر سے پیر تک موجود شخص کا نام ہے ان کے نزدیک آیت زیر بحث کی تفسیر یہ ہے کہ کھالوں کی اس طرح تجدید ہو گی کہ انھیں اس حالت پر لایا جائے گا جس پر جل جانے سے پہلے تھیں جس طرح اگر ایک انگوٹھی کو توڑ کر اس سے دوسری انگوٹھی بنا لی جائے تو کہا جائے گا کہ یہ انگوٹھی اس پہلی انگوٹھی سے مختلف ہے یا جس طرح کوئی شخص اپنی قمیص کو قطع کر کے قباء کی شکل دے دے تو کہا جائے گا کہ یہ لباس اس پہلے لباس کا غیر یعنی مختلف ہے۔

بعض کا قول ہے کہ تبدیلی ان کی کھالوں میں واقع نہیں ہو گی بلکہ ان کرتوں کی ہو گی جو انھوں نے پہن رکھے ہوں گے لیکن یہ بہت ہی بعید تاویل ہے کیونکہ کرتے کھال نہیں کہلاتے۔ واللہ اعلم۔

امانتوں کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے واجب کردہ احکام

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے سپرد کر دو) مفسرین کا ان لوگوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے جنہیں اس آیت میں امانتیں ادا کر دینے کا حکم دیا گیا ہے

زید بن اسلم، مکحول اور شہر بن حوشب سے مروی ہے کہ ان سے مراد ولاۃ الامر یعنی وہ لوگ ہیں جو صاحب امر ہوں۔ ابن جریج کا قول ہے کہ آیت کا نزول عثمان بن طلحہ کے بارے میں ہوا تھا اس میں حکم دیا گیا تھا کہ بیت اللہ کی کنجیاں انہیں واپس کر دی جائیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا تعلق ہر اس شخص سے ہے جسے کسی چیز کا امین مقرر کیا گیا ہو۔

یہ تاویل سب سے بہتر ہے کیونکہ قول باری (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ) میں جو خطاب ہے اس کا عموم تمام مکلفین کا مقتضی ہے اس لیے اسے کسی دلالت کے بغیر صرف بعض افراد تک محدود کر دینا درست نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ بعض حضرات نے اس کی تاویل ولاۃ الامر سے کی ہے ان کا ذہن قول باری (وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ۔ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو) کی طرف گیا ہے، چونکہ اس میں ولاۃ الامر یعنی ارباب بست وکشاد کو خطاب ہے اس لیے اس خطاب کے ابتدائی حصے کا رخ بھی ان ہی لوگوں کی طرف تصور کر لیا گیا ہے۔

لیکن بات ایسی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ تمام لوگوں کے لیے عام ہو اور اس پر بعد کا جو حصہ معطوف کیا گیا ہے وہ ارباب بست وکشاد کے ساتھ خاص ہو۔ ہم نے قرآن اور غیر قرآن میں اس کے بہت سے نظائر پہلے ہی بیان کر دیے ہیں۔

ابوبکر جصاص مزید کہتے ہیں کہ جس چیز کا کسی کو امین بنایا گیا ہو وہ امانت کہلاتی ہے اس امین کی ذمہ داری ہے کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے حوالے کر دے۔

ودیعتیں بھی امانتوں میں داخل ہیں۔ اس لیے یہ ودیعتیں جن کے پاس رکھی گئی ہوں ان پر انھیں ان کے مالکوں کو لوٹا دینا واجب ہے۔ تاہم فقہاء امصار کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ودیعت اس شخص کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔

سلف میں سے بعض سے اس سلسلے میں تاوان ادا کرنے کی روایت بھی موجود ہے۔ شعبی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا سامان مجھ سے اٹھوایا اس کا یہ سامان میرے کپڑوں کے درمیان سے ضائع ہوگیا۔ حضرت عمرؓ نے مجھ سے اس کا تاوان رکھوا لیا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں حامد بن محمد نے، انھیں شریح نے انھیں ابن ادریس نے ہشام بن حسان سے، انھوں نے انس بن سیرین سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ میرے پاس چھ ہزار درہم بطور ودیعت رکھے گئے۔ پھر یہ درہم ضائع ہوگئے حضرت عمرؓ نے مجھ سے پوچھا کہ "تمھاری بھی کوئی چیز اس رقم کے ساتھ ضائع ہوگئی ہے؟" میں نے نفی میں جواب دیا اس پر حضرت عمرؓ نے مجھ سے تاوان رکھوا لیا۔

حجاج نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کسی کی کوئی چیز اپنے پاس ودیعت رکھ لی، لیکن وہ چیز اس شخص کی دوسری اشیاء کے ساتھ ضائع ہوگئی حضرت ابوبکرؓ نے اس شخص سے تاوان نہیں رکھوایا اور فرمایا کہ "یہ امانت تھی" یعنی اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں قتیبہ نے انھیں ابن لہیعہ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من استودع ودیعۃ فلا ضمان علیہ جس شخص نے کوئی ودیعت اپنے پاس رکھ لی تو اس پر کوئی تاوان نہیں)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم نے، انھیں محمد بن عون نے انھیں عبداللہ بن نافع نے محمد بن نبیہ الحجبی سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا ضمان علی راع ولا علی مؤتمن چرواہے اور امین پر کوئی تاوان نہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "امین پر کوئی تاوان نہیں"، عاریت پر تاوان کی نفی کرتا ہے کیونکہ عاریت مستعیر یعنی عاریت لینے والے شخص کے ہاتھوں میں امانت کے

طور پر ہوتی ہے اس لیے کہ عاریت دینے والے نے اسے امین سمجھا تھا۔ فقہاء کے درمیان ودیعت کی ہلاکت پر تاوان ادا نہ کرنے کے مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ اس شخص کی طرف سے کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو جس کے پاس یہ ودیعت رکھی گئی تھی۔

حضرت عمرؓ سے تاوان رکھوانے کے متعلق جو روایت مروی ہے تو اس میں اس بات کا امکان ہے کہ ودیعت رکھنے والے نے کسی ایسی حرکت کا اعتراف کر لیا ہو جو حضرت عمرؓ کی نظروں میں تاوان کی موجب بن گئی۔ عاریت کے سلسلے میں تاوان بھرنے کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے کے بعد فقہاء کے درمیان بھی اختلاف رائے ہو گیا۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ عاریت غیر مضمون ہے یعنی اس کے ضیاع پر تاوان واجب نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ تاوان واجب ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اس کی ہلاکت پر تاوان لازم نہیں ہوتا۔ ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ مستعیر یعنی عاریت لینے والا ضامن ہو گا۔

البتہ جانور اور مقتول کی دیت میں تاوان نہیں لیکن اگر مستعیر پر تاوان کی شرط لگا دی گئی ہو تو پھر جانور اور دیت کی عاریت کی صورت میں وہ ضامن ہو گا اور اسے تاوان بھرنا پڑے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جانور کی عاریت کی صورت میں اگر جانور ہلاک ہو جائے تو کوئی تاوان نہیں ہو گا۔ البتہ زیورات اور کپڑوں کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

لیث کا قول ہے کہ عاریت میں کوئی تاوان نہیں لیکن امیر المومنین ابوالعباس نے مجھے تحریری طور پر عاریت میں بھی تاوان لینے کا حکم دیا ہے اس لیے آج کل میں تاوان دینے کا فیصلہ سناتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر عاریت قابل تاوان ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عاریت کی ہلاکت کی صورت میں جبکہ اس کے ساتھ کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو تاوان بھرنے کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ عاریت دینے والے نے عاریت لینے والے کو امین سمجھ کر عاریت اس کے حوالے کی تھی۔ جب عاریت لینے والے کو امین سمجھ لیا گیا تو اب اس پر عاریت کا تاوان لازم نہیں رہا کیونکہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا ضمان علی موتمن جس شخص کو امین قرار دیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں)

اس ارشاد میں ہر اس شخص سے تاوان کی نفی کا عموم ہے جسے امین قرار دیا گیا ہو، نیز جب

عاریت کو اس کے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا گیا اور اس میں تاوان کی شرط نہیں لگائی گئی تو اب ودیعت کی طرح وہ اس کا تاوان نہیں بھرے گا۔

ایک اور پہلو سے اس مسئلے پر غور کیا جائے، کرائے پر لیا ہوا کپڑا جس میں اس کپڑے سے حاصل ہونے والے فائدے کو استعمال میں لانے کی شرط لگائی گئی ہو اگر ضیاع کی صورت میں اس کپڑے کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی شرط نہ رکھی گئی ہو تو اس کے تاوان کی نفی پر سب کا اتفاق ہے اس لیے عاریت بطریق اولیٰ ناقابلِ تاوان ہو گی کیونکہ اس میں کسی طرح بھی تاوان کی شرط نہیں ہوتی۔

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو گی کہ اجارے کے طور پر قبضے میں لی ہوئی چیز اس کے منافع کو استعمال میں لانے کی غرض سے قبضے میں لی جاتی ہے اور ضیاع کی صورت میں تاوان لازم نہیں آتا اس سے یہ لازم ہو گیا کہ عاریت کی ہلاکت پر بھی تاوان لازم نہ آئے۔ کیونکہ عاریت کو بھی اس سے حاصل ہونے والے منافع کو استعمال میں لانے کے لیے قبضے میں لیا جاتا ہے۔

ایک اور پہلو یہ بھی ہے کہ ہبہ کی ہلاکت کی صورت میں ہبہ قبول کرنے والے شخص پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا کیونکہ اسے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا جاتا ہے اور اس کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی کوئی شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ ہبہ کی حیثیت ایک نیکی اور صدقے کی ہوتی ہے۔ اس بنا پر عاریت کے لیے بھی یہی حکم واجب ہو گیا کیونکہ یہ بھی ایک نیکی اور صدقہ کی شکل ہوتی ہے۔

نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر عاریت میں استعمال کی بنا پر کوئی کمی ہو جائے تو اس کمی کا کوئی تاوان نہیں۔ جب عاریت کا ایک جزء ناقابلِ تاوان ہے جبکہ اس پر قبضہ حاصل تھا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ عاریت کا کل بھی ناقابلِ تاوان ہو اس لیے کہ جس چیز کے تاوان کا تعلق قبضے کے ساتھ ہو اس میں کل اور جزء کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا جس طرح غصب اور بیع فاسد کے ذریعے قبضے میں لی ہوئی چیز کا مسئلہ ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نقصان اور کمی کی بنا پر ضائع ہو جانے والا ناقابلِ تاوان ہے تو کل کا بھی ناقابلِ تاوان ہونا واجب ہو گیا جیسا کہ ودیعت اور دوسری تمام امانتوں کا مسئلہ ہے۔

ودیعت کے متعلق صفوان بن امیہ کی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ بعض راویوں نے اس میں تاوان کا ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا ہے۔ شریک نے عبدالعزیز بن رفیع سے انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے امیہ بن صفوان بن امیہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے

روایت کی ہے کہ جنگ حنین کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے لوہے کی چند زرہیں عاریت کے طور پر لیں۔ انھوں نے کہا: محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) یہ زرہیں ضمانت کے طور پر دی ہیں؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا: ٹھیک ہے، شرط منظور ہے۔"

پھر ان میں سے کچھ زرہیں ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا: "اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان بھر دیں گے۔" انھوں نے جواب دیا۔ "اللہ کے رسول! مجھے تاوان لینے سے زیادہ اسلام قبول کرنے کی رغبت ہے، میں تاوان نہیں لوں گا۔"

اسرائیل نے یہی روایت عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے چند زرہیں عاریت کے طور پر لی تھیں۔ ان میں سے کچھ ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کریں گے۔" انھوں نے جواب دیا۔ "اللہ کے رسول! اس کی ضرورت نہیں ہے۔" اس روایت کو شریک نے موصولاً نقل کیا ہے اور اس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر کیا ہے لیکن اسرائیل نے اسے منقطعاً روایت کی ہے اور تاوان کی شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قتادہ نے عطاء سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے جنگ حنین کے موقع پر چند زرہیں عاریت کے طور پر لی تھیں، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا۔ "آیا یہ عاریت قابل واپسی ہے۔" آپؐ نے اثبات میں جواب دیا تھا۔

جریر نے عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے عبداللہ بن صفوان کے خاندان کے کچھ افراد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین پر جانے کا ارادہ فرمایا، جریر نے اس کے بعد حدیث کا باقی ماندہ حصہ بیان کر دیا لیکن اس میں ضمان کا ذکر نہیں کیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کے راویوں میں جریر بن عبدالحمید سے بڑھ کر کوئی راوی نہ تو اس روایت کو محفوظ کرنے والا ہے، نہ متقن ہے اور نہ ہی ثقہ ہے، اور جریر نے ضمان کا ذکر نہیں کیا اگر راویوں کو حفظ اور اتقان کے لحاظ سے یکساں درجے پر تسلیم کر لیا جائے تو پھر اصطلاحی طور پر یہ حدیث مضطرب کہلائے گی۔

حضرت ابو امامہؓ اور دوسرے صحابہؓ کے واسطوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ (العاریۃ مودّاۃ) عاریت ادا کی جائے گی) اگر صفوان کی روایت میں ضمان کا ذکر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مفہوم تاوان نہیں ہوگا بلکہ ادائیگی کی ضمانت ہوگا۔

جیسا کہ صفوان سے روایت کے بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
"جب تک میں انھیں تمھیں واپس نہیں کردوں گا اس وقت تک یہ ضمانت کے تحت رہیں گی۔
اور جس طرح ایک روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں الفریابی نے، انھیں قتیبہ نے، انھیں لیث نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے سعید بن ابی ہند سے کہ عاریت کی ضمانت کی سب سے پہلے جو صورت پیش آئی وہ یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا تھا کہ ہمیں اپنے ہتھیار عاریت کے طور پر دے دو، یہ ہتھیار ہماری ضمانت کے تحت رہیں گے حتی کہ ہم انھیں تمھارے پاس پہنچا دیں گے۔"
اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے واپسی کی ضمانت کی شرط مقرر کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صفوان اس وقت ایک حربی کافر تھے۔ انھوں نے یہ خیال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ ہتھیار ان کا مال مباح ہونے کی حیثیت سے لے رہے ہیں جس طرح تمام حربیوں کا مال لے لینا مباح ہوتا ہے اسی لیے صفوان نے کہا تھا "محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا تم مجھ سے یہ ہتھیار زبردستی لے رہے ہو؟"
آپ نے جواب میں فرمایا تھا: "نہیں، بلکہ عاریت کے طور پر ضمانت کے تحت لے رہا ہوں یہ ضمانت اس وقت تک رہے گی جب تک میں تمھیں انھیں واپس نہ کردوں، یہ قابل واپسی عاریت ہوگی۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کو یہ بتا دیا کہ یہ ہتھیار قابل واپسی عاریت کے طور پر لیے جا رہے ہیں، یہ اس طور پر نہیں لیے جا رہے ہیں جس طرح اہل حرب کے اموال لے لیے جاتے ہیں۔
اس کی مثال قائل کے اس قول کی طرح ہے جو وہ اپنے مخاطب سے کہے: "میں تمھاری ضروریات کا ضامن ہوں۔" اس سے قائل کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میں ان ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہوں گا یہاں تک کہ یہ پوری ہو جائیں۔ ایک شاعر اپنی اونٹنی کی تعریف میں کہتا ہے۔

بتلك اسلی حاجة ان ضمنتها   وابری هما كان فی الصدر داخلا

اگر میں کسی ضرورت اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کرلوں تو اس اونٹنی کی وجہ سے میں اس ضرورت کی طرف سے بے غم اور بے فکر ہو جاتا ہوں اور دل میں جگہ پانے والے غم سے نجات پا لیتا ہوں۔
شاعر کے الفاظ "ان ضمنتها" کے متعلق اہل لغت کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے۔ "اگر میں کسی حاجت کو پورا کرنے کا قصد اور ارادہ کرلوں۔"
ایک اور پہلو سے غور کیجیے، ہم اپنے مخالف کے اس قول کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ وہ روایت درست ہے

جس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس روایت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (عاریۃ مضمونۃ) آپ نے یہ فرما کر اپنے قبضے میں لی ہوئی تمام زرہوں کو قابلِ ضمانت قرار دیا۔

یہ چیز ہو بہو ان زرہوں کی واپسی کی ضمانت کی مقتضی ہے۔ ان کی قیمت کے ضمان یعنی تاوان کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ "میں ان کی قیمت کا ضامن ہوں، یعنی ان کی قیمت کا تاوان بھر دوں گا"۔ ایک لفظ کو اس کے معنی سے ہٹا کر کسی دلالت کے بغیر مجازی معنی کی طرف لے جانا درست نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے مخالف کی جانب سے فقرے میں ایک پوشیدہ لفظ کے اثبات کا دعویٰ بھی درست نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر فقرے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ پوشیدہ لفظ "ضمان القیمۃ" ہے یعنی قیمت کا تاوان۔ دلالت کے بغیر اس پوشیدہ لفظ کا اثبات درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عاریت کے طور پر لی ہوئی ان زرہوں میں چند کو جب غائب پایا تو آپ نے صفوان سے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو ہم ان گمشدہ زرہوں کا تاوان بھرنے کے لیے تیار ہیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ زرہیں ضیاع کی صورت میں قیمت کے تاوان کی ضمانت کے تحت نہیں لی گئی تھیں۔

اگر قیمت کے ضمان پر اتفاق کی صورت ہوتی تو آپ صفوان سے ہرگز یہ نہ کہتے کہ "اگر تم چاہو تو ہم ان گم شدہ زرہوں کی قیمت کا تاوان بھر دیں گے"۔ جب کہ تاوان کی شرط کی صورت میں آپ کو لازمی طور پر تاوان بھرنا ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ضیاع کی بنا پر تاوان واجب نہیں ہوا اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کی خواہش اور رضامندی کی صورت میں تبرع کے طور پر اسے تاوان دینے کا ارادہ کیا تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی غزوۂ حنین کے موقعہ پر عبداللہ بن ربیعہ سے تیس ہزار کا قرض لیا تھا۔ پھر آپ نے جب یہ قرض انھیں واپس کرنا چاہا تو انھوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "قرض واپس لے لو، کیونکہ قرض کا بدلہ قرض کی ادائیگی اور حمد ہے"۔ اگر گم شدہ زرہوں کا تاوان لازم ہوتا تو آپ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کر دیں گے۔

پھر صفوان کا یہ جواب کہ "مجھے تاوان لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ آج میرے دل میں

جس تدر ایمان ہے وہ پہلے نہیں تھا" اس پر دلالت کرتا ہے کہ صفوان گم شدہ زرہوں کی قیمت کا تاوان لینے کا ارادہ ہی نہیں رکھتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان زرہوں کی قیمت کا تاوان بھرنے کی کوئی شرط نہیں تھی کیونکہ جس چیز کا تاوان بھرنا ضروری ہوتا ہے اسلام اور کفر کی صورت میں اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

ہمارے ایک شیخ کا قول ہے کہ صفوان چونکہ حربی تھا اس لیے اس کے ساتھ ایسی شرط لگانا درست تھا کیونکہ ہمارے اور اہل حرب کے درمیان معاملات کی صورت میں ایسی شرطیں درست ہوتی ہیں جو ہمارے آپس کے معاملات میں درست نہیں ہوتیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اہل حرب کے آزاد مردوں کو بطور گروی رکھ لینا درست ہے جبکہ ہمارے لیے کسی آزاد مسلمان کو رہن کے طور پر رکھ لینا درست نہیں ہے۔ ابوالحسن کرخی اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اہل حرب کے لیے ناقابل ضمانت چیزوں میں ضمان یعنی تاوان کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ہم ودیعتوں اور مضاربت کی صورتوں اور ان جیسی چیزوں کے اندر ان کے ساتھ ضمان کی شرط لگائیں گے تو یہ شرط درست نہیں ہوگی۔ جو لوگ عاریت کے ضمان کے قائل ہیں انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے نقل کیا ہے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حضرت سمرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علی الید ما اخذت حتی تودیه، جو چیز تم نے لی وہ ہاتھ پر رہے گی حتیٰ کہ تم اسے واپس کردو)

اس روایت میں بھی اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے اس میں تو صرف لی ہوئی چیز کی واپسی کے وجوب کا ذکر ہے، ضائع یا ہلاک ہوجانے کی صورت میں قیمت کے تاوان کا ذکر نہیں ہے۔ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ اس پر عاریت کی واپسی ضروری ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں اور اختلافی نکتے سے اس کا کوئی تعلق بھی نہیں۔ واللہ اعلم۔

انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے متعلق اللہ کا حکم

قول باری ہے (وَاِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلے کرو) نیز قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ اللہ تعالیٰ عدل و احسان کا حکم دیتا ہے)

نیز فرمایا (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو خواہ وہ رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان نے، انہیں عبید بن حباب الحلبی نے، انہیں عبدالرحمان بن ابی الرجال نے اسحاق بن یحییٰ بن طلحہ بن عبیداللہ سے، انہوں نے ثابت الاعرج سے، انہوں نے حضرت انس بن مالک سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(لا تزال ھذہ الامۃ بخیر ما اذا قالت صدقت واذا حکمت عدلت واذا استرحمت رحمت۔ یہ امت اس وقت تک ٹھیک ٹھاک رہے گی جب تک اس میں یہ صفات باقی رہیں گی کہ جب بولے گی تو سچ بولے گی، جب فیصلہ کرے گی تو انصاف کرے گی اور جب اس سے رحم کی درخواست کی جائے گی تو رحم کرے گی۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں عبدالرحمٰن المقری نے کھمس بن الحسن سے، انہوں نے عبداللہ اسلمی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے بدزبانی کی، حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: "تم میرے ساتھ بدزبانی کرتے ہو جبکہ میرے اندر تین اچھائیاں موجود ہیں۔ میں قرآن کی ایک آیت پر پہنچتا ہوں پھر خدا کی قسم میری یہ تمنا ہوتی ہے کہ اس آیت کے جن معانی و مطالب کا مجھے علم ہو گیا ہے تمام لوگوں کو بھی ان کا علم ہو جائے۔

میں مسلمانوں کے کسی حاکم کے متعلق جب یہ سنتا ہوں کہ وہ انصاف سے فیصلہ کرتا ہے تو مجھے

اس کی خوشی ہوتی ہے جبکہ شائد مجھے کبھی بھی اس کے پاس اپنا کوئی مقدمہ لے کر جانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس طرح میں جب سنتا ہوں کہ مسلمانوں کے فلاں علاقے میں بارش ہوئی ہے تو مجھے مسرت ہوتی ہے حالانکہ میرے پاس اپنے کوئی مویشی نہیں ہیں"۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی امامہ نے، انھیں ابوعبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے حماد بن ابی سلمہ سے، انھوں نے حمید سے، انھوں نے حسن سے کہ "اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا عہد لیا ہے۔ اپنی خواہشات کی پیروی نہ کریں اللہ سے ڈریں لوگوں سے نہ ڈریں اور اللہ کی آیات کو ذرا ذرا سے معاوضے لے کر فروخت نہ کریں۔

پھر یہ آیت تلاوت کی (یَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ۔ اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے۔ پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو) تا آخر آیت۔

نیز یہ ارشاد باری بھی ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا۔ ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی، جو مسلم تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ کرتے تھے) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ تم لوگوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو اور میری آیات کو ذرا ذرا سے معاوضے لے کر بیچنا چھوڑ دو، جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں)۔

اُولی الامر کی اطاعت کا بیان

ارشاد باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ اے ایمان لانے والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اولی الامر کی تاویل میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حسن، عطا اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو فقہ یعنی دین کی سمجھ اور علم رکھنے والے ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جہاد پر جانے والے فوجی دستوں کے سالار ہیں، یہ بھی درست ہے کہ آیت میں یہ تمام لوگ مراد ہوں کیونکہ اولی الامر کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

امرائے جیوش لشکروں اور فوجی دستوں اور دشمن سے حرب وضرب کی تدابیر سے تعلق رکھنے والے معاملات کے نگران اور ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ علمائے شریعت کی حفاظت اور معاملات وامور کے جواز اور عدم جواز کی پاسبانی کے فرائض سرانجام دیتے ہیں۔

اس لیے لوگوں کو امراء اور حکام کی اس وقت تک اطاعت کا حکم دیا گیا اور ان کی بات ماننے کے لیے کہا گیا جب تک وہ عدل وانصاف سے کام لیتے رہیں۔ رہ گئے علماء تو وہ عادل ہوتے ہیں ان کی شخصیتیں پسندیدہ ہوتی ہیں، اور جو کچھ وہ لوگوں کو بتاتے اور جو کچھ کرتے ہیں اس میں ان کی دینداری اور دیانت داری پر لوگوں کو پورا بھروسا ہوتا ہے۔

یہ بات اس قول باری کی نظیر ہے (فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو) ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جگہ اولی الامر سے امراء یعنی ارباب بست وکشاد مراد

لینا زیادہ واضح ہوگا کیونکہ اس سے پہلے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کا ذکر گزر چکا ہے۔ یہاں لوگوں کو خطاب ہے جو احکام و قوانین کی تنفیذ کے ذمہ دار ہیں۔ یعنی حکام اور قضاۃ اس پر اولوالامر کی اطاعت کے حکم کو عطف کیا گیا۔

اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اولوالامر سے مراد وہ ارباب بست وکشاد ہیں جو لوگوں پر حکومت کرتے ہیں۔ جب تک یہ انصاف پر قائم رہیں اور لوگوں کی نظروں میں پسندیدہ رہیں۔ ان کی اطاعت ضروری ہے۔ لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ اولوالامر کے دونوں طبقوں یعنی فوجی دستوں کے امراء اور علماء کی اطاعت اور فرمانبرداری کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہو۔

کیونکہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کے حکم کا پہلے گزر جانا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ اولی الامر کی اطاعت کے حکم کو صرف امراء تک محدود کر دیا جائے، کسی اور کو اس میں شامل نہ کیا جائے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اطاع امیری فقد اطاعنی جس نے میرے مقرر کردہ امیر کی اطاعت کی اس نے گویا میری اطاعت کی)

زہری نے محمد بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں خیف کے مقام پر کھڑے ہو کر فرمایا (نضر اللہ عبداً اسمع مقالتی فوعاھا ثم اداھا الی من لم یسمعھا فرب حامل فقہ لافقہ لہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ ثلاث لایغل علیھن قلب مومن اخلاص العمل للہ تعالیٰ۔ وقال بعضھم وطاعۃ ذوی الامر، وقال بعضھم والنصیحۃ لاولی الامر ولزوم جماعۃ المسلمین فان دعوتھم تحیط من وراءھم۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کو تروتازہ اور سرسبز وشاداب رکھے جس نے میری بات سنی اور اسے یاد رکھا اور پھر ان لوگوں تک پہنچا دیا جو اسے سن نہ سکے تھے کیونکہ بعض دفعہ دین کی ایک بات کو دوسروں تک پہنچانے والا ایسا ہوتا ہے جسے خود اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور بعض دفعہ وہ اس بات کو ایسے انسان تک لے جاتا ہے جو اس سے بڑھ کر سمجھدار ہوتا ہے۔

تین باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق ایمان والے کسی دل میں کوئی کھوٹ اور ملاوٹ نہیں ہوتی۔ اوّل اللہ کے لیے اخلاص، دوم اولوالامر کی اطاعت اور بعض راویوں کے الفاظ میں اولوالامر کے لیے خیرخواہی، سوم مسلمانوں کی جماعت سے وابستگی اس لیے کہ مسلمانوں کی دعا انھیں اپنے حفاظتی گھیرے میں لیے ہوتے ہوتی ہے)

اس روایت میں زیادہ واضح بات یہی ہے کہ آپ نے اولوالامر سے امراء مراد لی ہے۔ آیت

زیر بحث کے ساتھ ہی ارشاد باری ہے (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، اگر کسی معاملے میں تمھارا اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو)

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اولوالامر سے مراد فقہاء ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ پھر اس قول باری میں اولوالامر کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ متنازع فیہ معاملہ کو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائیں اور اس کا حل ان دونوں مآخذ کی روشنی میں تلاش کریں کیونکہ عوام الناس اور غیر اہل علم طبقے کا یہ مرتبہ نہیں ہو سکتا جس کا ذکر آیت میں کیا گیا ہے۔

اس لیے کہ انھیں اس بات کا پتہ ہی نہیں ہوتا کہ متنازع فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی روشنی میں کس طرح حل کیا جاتا ہے اور نئے مسائل کے لیے ان سے کس طرح استدلال ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں علماء کو خطاب ہے۔

بعض اہل علم نے امامت کے متعلق روافض کے مذہب کا ابطال قول باری (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) سے کیا ہے۔ کیونکہ اولوالامر سے مراد یا تو فقہاء ہوں گے یا امراء یا امام جس کے یہ دعویدار ہیں۔

اگر اس سے فقہاء اور امراء مراد ہوں تو پھر امام مراد لینا باطل ہو جائے گا۔ فقہاء اور امراء سے غلطی سرزد ہونے، نسیان، سہو واقع ہونے اور تغییر و تبدیل کا امکان ہے لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات عقیدۂ امامت کی بنیاد کو باطل کر دیتی ہے کیونکہ روافض کے ہاں امام کے لیے معصوم ہونا شرط ہے۔ یعنی اس سے غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ نسیان، سہو اور تغییر و تبدیل سے وہ مبرا ہوتا ہے۔

آیت سے امام معصوم مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ خطاب میں یہ فرمایا (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) اگر کوئی امام ہوتا جس کی اطاعت فرض ہوتی تو متنازع فیہ معاملے میں اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے اور تنازعہ اور اختلاف کو ختم کرانے میں وہی آخری سند کی حیثیت رکھتا ہے لیکن نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف رائے کی صورت میں امام معصوم کی بجائے کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ ان کا عقیدۂ امامت باطل ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی واجب الطاعۃ امام کا وجود ہوتا تو قول باری کے الفاظ یہ ہوتے "

امام کی طرف لوٹاؤ" کیونکہ روافض کے نزدیک کتاب وسنت کی تاویلات اور معانی و مفاہیم کی تعیین میں امام کا قول، قولِ فیصل ہوتا ہے۔

لیکن آیت میں جب سالارانِ عساکر اور فقہائے امت کی اطاعت اور نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف رائے کو امام کی بجائے کتاب وسنت کی طرف راجع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مختلف فیہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں امام معصوم واجب الطاعت نہیں ہے نیز یہ کہ ہر فقیہ کو مختلف فیہ مسئلے میں کتاب وسنت کے نظائر سے استدلال کرنے کی اجازت ہے۔

اس باطل فرقے کا خیال یہ ہے کہ قول باری (وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ) سے حضرت علی مراد ہیں۔ لیکن یہ تاویل سراسر غلط ہے کیونکہ اولی الامر گروہ اور جماعت کی شکل میں ہوں گے جبکہ حضرت علی ایک فردِ واحد ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگوں کو اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا تھا اور اس زمانے میں حضرت علیؓ امام نہیں تھے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں امراء اور عمال اولی الامر تھے اور ان کی طاعت بھی اس وقت تک لازم تھی جب تک وہ لوگوں کو معصیت کے ارتکاب کا حکم نہ دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد بھی امراء و عمال کی اطاعت اور ان کی اتباع کے لیے یہی شرط ہے کہ معصیت کے اندر ان کی پیروی اور اطاعت مسلمانوں پر لازم نہیں ہے۔

قول باری ہے (فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کے متعلق مجاہد، قتادہ، میمون بن مہران اور سدی سے مروی ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے سے مراد کتاب وسنت کی طرف لوٹانا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر اور آپ کی وفات کے بعد متنازع فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے وجوب میں عموم ہے۔

کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ مختلف فیہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو منصوص ہو اور جس کا ذکر اس کے اسم اور معنی کے ساتھ ہوا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو نصاً تو ثابت نہ ہورہا ہو لیکن اس پر دلالت موجود ہو اور قیاس اور نظائر کی مدد سے اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہو۔ آیت میں وارد لفظ کا عموم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ جب کسی معاملے میں ہمارے درمیان اختلاف رائے پیدا ہوجائے

تو اسے کتاب وسنت کے منصوص حکم کی طرف لوٹایا جائے۔ اگر مختلف فیہ مسئلے کے متعلق ان دونوں ماخذوں میں کوئی حکم موجود ہو لیکن اگر کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو تو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا واجب ہوگا۔

کیونکہ ہمیں ہر حالت میں معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عمل کے لیے کسی خاص حالت یا صورت کی تخصیص نہیں فرمائی ہے البتہ مضمون کلام اور اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ کتاب وسنت کی طرف ایسے مختلف فیہ معاملات ہی لوٹائے جا سکیں گے جس کے متعلق کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو کیونکہ نص کی موجودگی میں کسی مسئلے کے اندر اس حکم کے سوا کسی اور حکم کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ایسے مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رائے نہیں ہوتا جب کہ عربی زبان کے وہ رموز آشنا تھے اور کلام میں احتمال اور غیر احتمال کی صورتوں سے پوری طرح واقف تھے اس لیے آیت کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب وسنت میں پائے جانے والے اس کے نظائر کی طرف لوٹایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اختلاف رائے ختم کر کے کتاب وسنت کے فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں تمام مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ) اگر اس کی تاویل وہی ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو آیت کے معنی یہ ہوں گے "اے ایمان والو! کتاب اللہ اور اس کے نبی کی سنت کی پیروی کرو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو" جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص ایمان لے آتا ہے تو ایمان پر اس کے عقیدے کے اندر اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے التزام کا عقیدہ بھی موجود ہوتا ہے۔

اس لیے معترض کی "تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ قول باری (فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ نیز آیت کی ابتدا میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا حکم گزر چکا ہے اس لیے قول باری (فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کو اسی مفہوم پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا جس کا اظہار خطاب کے شروع میں ایک دفعہ ہو چکا ہے۔

بلکہ اس نئے مفہوم اور فائدے پر محمول کرنا ضروری ہوگا اور نیا مفہوم یہ ہے کہ ایسا مسئلہ جس کا مفہوم منصوص نہیں ہے اس میں اختلاف رائے کی صورت میں اسے منصوص علیہ مسئلے کی طرف

لوٹایا جائے۔

دوسرے الفاظ میں ہر مختلف فیہ مسئلے میں کتاب و سنت کے اندر اس کے نظائر سے حکم تلاش کیا جائے، نیز آیت میں لفظ کے عموم کے تحت یہ دلالت بھی ہے کہ ہم تمام مختلف فیہ مسائل کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کے پابند ہیں اور دلیل کے بغیر کسی مسئلے کو کتاب و سنت سے باہر نہیں لے جا سکتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے دوران کسی مسئلے میں اختلاف رائے کی صورت میں صحابہ کرام اس آیت کے حکم کے مخاطب تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں نئے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام کے سلسلے میں ان حضرات کے لیے اپنی رائے سے کام لینے اور قیاس کرنے کی گنجائش نہیں تھی بلکہ ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات مان لینا اور آپ کے حکم کی پیروی کرنا فرض تھا۔ قیاس کے ذریعے معاملے کو لوٹانے کے تکلف کی ضرورت نہیں تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ منصوص احکامات پر عمل کیا جائے اور غیر منصوص باتوں پر غور کرنے اور اجتہاد سے کام لینے کے تکلف سے گریز کیا جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات سرے سے غلط ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر بھی رائے سے کام لینے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے نیز نئے پیدا شدہ مسائل کو ان کے منصوص نظائر کی طرف لوٹانے کا سارا عمل دو صورتوں میں جائز سمجھا جاتا تھا، ایک صورت میں جائز نہیں قرار دیا جاتا تھا۔

جواز کی پہلی صورت وہ تھی جب صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور چلے جاتے جس طرح آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کی طرف روانہ کرتے ہوئے ان سے پوچھا تھا کہ اگر کوئی مقدمہ پیش ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب میں عرض کیا تھا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا"۔

آپؐ نے فرمایا: "اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو کیا کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: میں اللہ کے نبی کی سنت کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا"۔ آپؐ نے پھر پوچھا: "اگر اس کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہ ملا تو پھر کیا کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: "تو پھر اپنے غور و فکر اور سوچ بچار سے کام لوں گا اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا"۔

یہ سن کر آپؐ نے حضرت معاذؓ کے سینے پر ہاتھ مارتے ہوئے فرمایا (الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ۔ اللہ الحمد کہ اس نے اللہ کے رسول کے رسول اور پیغامبر

کو اس طریق کار کی توفیق عطا کی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔)
یہ ایک صورت تھی جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کرنے ورائے سے کام لینے کا جواز تھا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابی کو اپنے سامنے ایک مسئلے پر غور کرنے اور نئے مسئلے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کا حکم دیتے تاکہ غور و فکر کرنے والے صاحب کی صلاحیتوں کا اندازہ لگ جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ صاحب اس کام کے لیے موزوں ہیں یا نہیں، اگر ان سے غلطی ہوتی اور غور و فکر کی راہ سے وہ ہٹ جاتے تو آپ انھیں سیدھی راہ پر لگا دیتے اور انھیں ہدایات بھی دیتے۔
آپ صحابہ کرام کو اس بات کی تعلیم دیتے تھے کہ میرے دنیا سے اٹھ جانے کے بعد نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے تم پر اجتہاد واجب ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اس طریقے سے اجتہاد کی گنجائش موجود رہی۔
جیسا کہ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے۔ انھیں اسلم بن سہل نے، انھیں محمد بن خالد بن عبداللہ نے، انھیں ان کے والد نے حفص بن سلیمان سے، انھوں نے کثیر بن شنظیر سے، انھوں نے ابو العالیہ سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے کہ ایک دفعہ دو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنا جھگڑا لے کر آئے۔ آپ نے حضرت عقبہؓ سے فرمایا: "عقبہ ان کے جھگڑے کا فیصلہ کرو۔"
حضرت عقبہؓ نے عرض کیا: "حضور! آپ کی موجودگی میں میں ان کے جھگڑے کا فیصلہ کروں!؟"
آپ نے فرمایا: "فیصلہ کرو، اگر درست فیصلہ کر دو گے تو تمھیں دس نیکیاں ملیں گی اور اگر غلطی کر دو گے تو ایک نیکی کے مستحق ٹھہرو گے۔" اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سامنے اس طریقے پر اجتہاد کرنے کی اباحت کر دی جو ہم نے بیان کیا ہے۔
ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ اور حضرت عقبہؓ کو اجتہاد کرنے کا حکم اس قول باری (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) کی بنیاد پر صادر ہوا تھا اس لیے کہ اگر ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے کوئی ایسا حکم مل جائے جو اس مفہوم و معنی کے موافق ہو جس کا قرآن میں ورود ہو چکا ہو تو ہم ایسے حکم کو قرآن کے ذریعے دیا جانے والا حکم تصور کریں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ابتدا نہیں سمجھیں گے۔
مثلاً آپ کا چور کو قطع ید اور زانی کو کوڑوں کی سزا دینا اور اسی قسم کے دوسرے احکام۔ اس

لیے معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نہیں تھی اور مختلف فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانا واجب تھا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اختلاف اور تنازعہ کو ترک کر کے اس چیز کو تسلیم کر لینا ضروری تھا جو کتاب وسنت میں منصوص ہوتی۔

تیسری صورت جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہ تھی وہ یہ تھی کہ کوئی شخص آپ کی موجودگی میں کسی حکم کو جاری کرانے اور اپنی رائے پر ڈٹے رہنے کی نیت سے اجتہاد کرتا، اس طریقے پر اجتہاد نہ کرتا جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی واجب ہے

قول باری ہے (وَاَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ ۔ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو) نیز فرمایا (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰہِ ۔ ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس لیے بھیجا کہ اللہ کی اجازت سے اس کی پیروی کی جائے)

نیز فرمایا (وَمَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ ۔ جو شخص رسول کی پیروی کرتا ہے وہ اللہ کی پیروی کرتا ہے) نیز ارشاد ہوا (فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِہِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا ۔ نہیں، اے محمد! تمہارے رب کی قسم یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے باہمی اختلافات میں یہ تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں، پھر جو کچھ تم فیصلہ کرو اس پر اپنے دلوں میں بھی کوئی تنگی محسوس نہ کریں، بلکہ سر بتسلیم خم کر لیں) اللہ جل شانہ نے ان آیات کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے وجوب کی پوری طرح تاکید کر دی اور یہ واضح کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت اللہ کی طاعت ہے جس سے یہ بات از خود معلوم ہو گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی اللہ کی نافرمانی ہے۔

قول باری ہے (فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖٓ اَنْ تُصِیْبَہُمْ فِتْنَۃٌ اَوْ یُصِیْبَہُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۔ ان لوگوں کو جو پیغمبر کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اس بات سے ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں کسی آزمائش کی گرفت میں نہ آ جائیں یا کوئی دردناک عذاب انہیں آ نہ لے) اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید سنائی اور آپ کے حکم کی مخالفت کرنے والے، آپ کے فیصلے کو تسلیم نہ کرنے والے اور اس میں شک کرنے والے کو دائرہ ایمان سے خارج قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا

يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) آیت میں لفظ حرج کے معنی شک کے بیان کیے گئے ہیں۔ مجاہد سے اس معنی کی روایت کی گئی ہے۔

حرج کے اصل معنی تنگی کے ہیں۔ اس سے یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو اس طرح تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے وجوب تسلیم کے بارے میں کوئی شک نہ ہو اور نہ دل میں اس سے کوئی تنگی پیدا ہو بلکہ کھلے دل کے ساتھ اور پورے یقین و بصیرت کے ساتھ اسے مان لیا جائے۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص نے اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر میں سے کسی امر اور حکم کو ٹھکرا دیا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے خواہ اس نے شک کی بنا پر اسے ٹھکرا دیا ہو یا قبول نہ کرنے کی بنا پر یا تسلیم کرنے سے باز رہنے کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو۔

یہ بات صحابہ کرام کے اس موقف کی صحت کی موجب ہے جو ان حضرات نے مانعین زکوٰۃ پر ارتداد کا حکم لگانے، انھیں قتل کرنے اور ان کے اہل وعیال کو جنگی قیدی بنا لینے کے بارے میں اختیار کیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور آپ کے احکامات کو تسلیم نہیں کرتا وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امر اللہ کا امر کیوں نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اس لحاظ سے اللہ کی اطاعت کے ساتھ موافقت ومطابقت رکھتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر اللہ کے اوامر پیش نظر ہوتے ہیں۔

جہاں تک امر کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کہنے والا کسی سے کہے "افعل" (فلاں کام کر لے) اس مفہوم کے تحت یہ درست نہیں ہوگا کہ دو امر کرنے والوں سے ایک امر صادر ہو جس طرح دو کہنے والوں سے ایک قول اور دو کام کرنے والوں سے ایک کام صادر ہونا درست نہیں ہوتا۔

جنگ کی تیاری ہر وقت ضروری ہے

قول باری ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِیعًا۔ اے ایمان والو! مقابلہ کے لیے ہر وقت تیار رہو، پھر جیسا موقع ہو الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر) ایک قول ہے کہ ثبات کے معنی جماعتوں کے ہیں۔ اس کا واحد ثبۃ ہے۔

ایک قول ہے کہ ثبۃ اس ٹولی یا دستے کو کہتے ہیں جو دوسری ٹولیوں اور دستوں سے الگ تھلگ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا کہ دشمن کے مقابلہ کے لیے الگ الگ دستوں کی شکل میں اس طرح نکلیں کہ ایک دستہ ایک سمت روانہ ہو جائے اور دوسرا دستہ دوسری سمت یا سب مل کر ایک ساتھ نکل پڑیں۔

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک اور قتادہ سے یہی روایت ہے۔ قول باری (خُذُوا حِذْرَکُمْ) کے معنی ہیں" اپنے ہتھیار لے لو" ہتھیار کو حذر کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اس کے ذریعے خوف اور ڈر سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ معنی بھی محتمل ہے" اپنے ہتھیار لے کر اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کرو" جس طرح قول باری ہے (وَلْیَأْخُذُوا حِذْرَھُمْ وَاَسْلِحَتَھُمْ) انھیں چاہیے کہ مقابلہ کے لیے تیار رہیں اور اپنا اسلحہ لے لیں)

اس آیت میں دشمنوں سے قتال کی غرض سے اسلحہ لے لینا اور ہتھیار بند ہو جانے اور موقع کی مناسبت سے پھر الگ الگ دستوں کی شکل میں یا اکٹھے ہو کر چل پڑنے کا حکم ہے۔ نفور گھبراہٹ کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص گھبرا جائے تو کہا جاتا ہے" نفر نفورًا" (فلاں شخص گھبرا گیا)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی چیز سے گھبرا کر کسی شخص کی طرف چلا جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے (گھبرا کر اس کی طرف چلا گیا)

آیت کا مفہوم ہے" اپنے دشمنوں سے قتال کرنے کے لیے چل پڑو"۔ نفر اس گروہ اور جماعت کو کہتے ہیں جس کی گھبراہٹ کے اندر پناہ حاصل کی جاتی ہے۔ دشمن کے خلاف جنگ کی طرف بلانے کے لیے دی جانے والی صدا کو نفیر کہتے ہیں۔ فیصلے کے لیے کسی کے پاس جانے کو منافرہ کہتے ہیں کیونکہ معاملات میں اختلافات پیدا ہو جانے کی صورت میں اسی کا سہارا لیا جاتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ منافرہ کی اصل یہ ہے کہ لوگ حاکم سے جا کر پوچھتے کہ مجلس اور مجمع میں ہم میں سے کون زیادہ غالب ہے۔ اس آیت کے بارے میں بھی نسخ کی روایت کی گئی ہے۔ ابن جریج اور عثمان بن عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوا جَمِیْعًا) کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی ہے" گروہوں اور دستوں کی صورت میں"۔ سورۂ براءۃ میں ارشاد ہے (اِنْفِرُوا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا ہلکے پھلکے اور بوجھل چل پڑو) تا آخر آیت۔ نیز ارشاد ہے (اِلَّا تَنْفِرُوا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا۔ اگر نہیں نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمھیں دردناک عذاب دے گا)

ابن عباسؓ کا قول ہے کہ درج بالا آیات کو اس قول باری نے منسوخ کر دیا (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ. اہل ایمان کو نہیں چاہیے کہ وہ سب کے سب نکل پڑیں یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے) اور ایک حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ٹھہرا رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں رہنے والے لوگ وہ ہوں گے جو دین میں سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں گے اور جب ان کے بھائی غزوات سے واپس آئیں گے تو انھیں اللہ کا خوف دلائیں گے تاکہ وہ بھی اللہ کی کتاب میں نازل ہونے والے احکامات اور حدود کے بارے میں محتاط ہو جائیں۔

قول باری ہے (اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ. جو لوگ صاحب ایمان ہیں وہ اللہ کے راستے میں قتال کرتے ہیں) ایک قول کے مطابق (فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) کے معنی ہیں" اللہ کی طاعت میں" کیونکہ یہی طاعت اللہ کی جنت میں جو اس نے اپنے دوستوں کے لیے تیار کر رکھی ہے، ثواب کا باعث بنے گی۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد اللہ کا دین ہے جو اس نے مقرر کیا ہے تاکہ یہ دین انھیں اللہ کے ثواب اور اس کی رحمت تک پہنچا دے۔ اس صورت میں عبارت کی ترتیب یوں ہو گی" فی نصرۃ دین اللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کے دین کی نصرت میں قتال کرتے ہیں۔

طاغوت کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ شیطان ہے۔ یہ قول حسن اور شعبی کا ہے۔ ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اس سے مراد کاہن ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتلانے والا۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی اللہ کے سوا پرستش کی جائے۔

قول باری ہے (اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا۔ یقین جانو کہ شیطان کی چالیں حقیقت میں نہایت کمزور ہیں) کید اس کوشش اور دوڑ دھوپ کو کہتے ہیں جو صورت حال کو بگاڑنے کے لیے حیلہ سازی کے ذریعے اور نقصان پہنچانے کی غرض سے کی جائے۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا) اس لیے فرمایا کہ شیطان نے ان کافروں سے کہا تھا کہ مسلمانوں کے مقابلہ میں یہ غالب آئیں گے اس لیے یہ کمزور کہلایا۔ ایک قول ہے کہ اسے ضعیف کے اسم سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی نصرت کے مقابلے میں اپنے دوستوں کے لیے اس کی نصرت بہت کمزور ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا۔ اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو لوگ اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے ہم

اختلاف کی تین صورتیں ہیں: تناقض کی صورت میں اختلاف جس میں ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز کے فساد کو لازم کر دے۔

تفاوت کی صورت میں اختلاف جس میں ایک حصہ تو فصاحت و بلاغت کی بلندیوں کو چھو رہا ہو اور دوسرا حصہ انتہائی گھٹیا اور پست ہو۔ اختلاف کی یہ دونوں صورتیں قرآن سے منفی ہیں اور یہ چیز اس کے اعجاز کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

کیونکہ جب فصحاء اور بلغاء کا کوئی کلام طویل ہوتا جائے جس طرح قرآن کی طویل سورتیں ہیں تو ایسی صورت میں اس طویل کلام میں فصاحت و بلاغت کا یکساں معیار برقرار نہیں رہتا اور اس میں عدم یکسانیت کی بنا پر وہ تفاوت پیدا ہو جاتا ہے جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے تلازم کی صورت میں اختلاف جس میں پورے کا پورا کلام لفظی اور معنوی حسن کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متناسب ہو۔

مثلاً قرأتوں اور آیات کی مقداروں کے لحاظ سے اختلاف نیز ناسخ اور منسوخ کے احکام میں اختلاف۔ اس آیت میں استدلال بالقرآن پر ابھارا گیا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے کیونکہ اس میں اس حق پر مختلف پیرایوں میں دلائل موجود ہیں جس کا اعتقاد رکھنا اور جس پر عمل کرنا ہم سب کے لیے ضروری ہے۔

مسائل پر اجتہاد و استنباط

قول باری ہے ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾۔ اگر یہ اس خبر کو رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔

حسن، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اولوالامر سے مراد اہل علم و فقہ ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد امراء و عمال ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے دونوں مذکورہ بالا گروہ مراد لینا درست ہے کیونکہ اولوالامر کا اسم ان دونوں پر واقع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اولوالامر تو وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ہاتھوں میں لوگوں کے معاملات

کو سنبھالنے اور انھیں درست رکھنے کے اختیارات ہوتے ہیں۔ اہل علم کے ہاتھوں میں اس قسم کے اختیارات نہیں ہوتے تو ان کا شمار اولوالامر میں کیسے ہو سکے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اولوالامر وہ لوگ ہیں جو لوگوں پر اختیارات رکھنے کی بنا پر ان کے معاملات کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

فقہاء کو بھی اولوالامر کہا جا سکتا ہے کیونکہ انھیں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا علم ہوتا ہے اور دوسروں پر ان کے قول کو تسلیم کرنا لازم ہوتا ہے اس بنا پر انھیں اولوالامر کے نام سے موسوم کرنا درست ہے۔

جیسا کہ دوسری آیت میں ارشاد ہے (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۔ تاکہ باقی لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آئیں ڈراتے رہیں عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں) اللہ تعالیٰ نے فقہاء کے انذار پر محتاط رویہ اختیار کرنا لازم قرار دیا اور جنھیں انذار کیا جا رہا ہے ان پر ان کے قول کو قبول کرنا ضروری قرار دیا اس بنا پر ان حضرات پر اولوالامر کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا۔

امراء اور اعیانِ سلطنت کو بھی اولوالامر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ ان لوگوں پر اپنے احکامات نافذ کرنے کے اختیارات رکھتے ہیں جن پر انھیں بالادستی اور حکومت حاصل ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ) استنباط استخراج کو کہتے ہیں اسی سے استنباط المیاہ والعیون (پانی نکالنا چشمے کھودنا) ماخوذ ہے۔ اس لیے استنباط کا اسم ہر اس چیز پر محمول ہوتا ہے جو کہیں سے اس طرح نکالی جائے کہ آنکھوں سے نظر آجائے یا دلوں میں اس کی معرفت حاصل ہو جائے۔

شریعت میں استنباط استدلال اور استعلام کی نظیر ہے۔ اس آیت کے اندر حوادث یعنی پیش آنے والے نئے امور کے احکامات معلوم کرنے کے لیے قیاس سے کام لینے اور اپنی رائے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے کے وجوب پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں پیش آمدہ واقعات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور صحابہ کی موجودگی میں آپ کی طرف لوٹانے کا اور آپ کی وفات کے بعد یا صحابہ کرام کی آپ سے دوری کی صورت میں علماء کی طرف

لوٹانے کا حکم دیا۔ لوٹانے کا یہ حکم لامحالہ ان امور سے تعلق رکھتا ہے جو منصوص نہیں ہیں کیونکہ منصوص احکامات اور امور میں کسی استنباط کی ضرورت اور حاجت پیش نہیں آتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے احکامات میں سے کچھ تو وہ ہیں جو منصوص طریقے سے بیان ہوئے ہیں اور کچھ وہ ہیں جو نصوص کے اندر موجود ہیں اور ہمیں اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ ہم استدلال و استنباط کے ذریعے ان احکامات کے علم تک رسائی حاصل کریں۔

اس طرح اس آیت میں کئی معانی اور احکامات موجود ہیں۔ ایک یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں سے بہت سے ایسے ہوتے ہیں جن کے احکام منصوص صورتوں میں موجود ہوتے ہیں اور بہت سے مسائل کے احکامات مدلول یعنی دلالت کی صورتوں میں ہوتے ہیں۔

دوم یہ کہ علماء کی یہ ذمہ داری ہے کہ جس مسئلے کا حکم منصوص نہ ہو اسے اس کے نظائر کی طرف لوٹا کر جو منصوص ہوں حکم کا استنباط کریں اور اس کی معرفت تک رسائی حاصل کریں۔ سوم یہ کہ عوام الناس پر یہ لازم ہے کہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں علماء کی تقلید کریں۔

چہارم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احکام کے استنباط اور ان کے دلائل سے استدلال کے مکلف تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے معاملات کو آپ کی طرف نیز اولوالامر کی طرف لوٹانے کا حکم دیا پھر فرمایا (لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ) اس میں استنباط و استدلال کے حکم کے ساتھ صرف اولوالامر کو مخصوص نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی اس حکم میں شامل تھی۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ استنباط کرنے اور استدلال کے ذریعے احکام کی معرفت تک رسائی حاصل کرنے کا کام سب کے ذمے لگایا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں استنباط کے سلسلے میں دیا گیا حکم پیش آمدہ مسائل کے احکام استنباط سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق صرف دشمن سے خوف اور امن کے معاملے تک محدود ہے کیونکہ قول باری ہے۔

وَاِذَا جَآءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ) اس کا تعلق صرف ان افواہوں سے ہے جو منافقین پھیلایا کرتے تھے۔

اللہ نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان افواہوں پر کان نہ دھریں اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ اور سمجھدار لوگوں تک پہنچا دیں تاکہ توقف رہے اس کی افواہوں کی صورت میں یہ افواہیں مسلمانوں

اعصاب پر سوار ہو جائیں اور امن و سکون کی افواہوں کی صورت میں مسلمان مطمئن ہو کر بیٹھ نہ رہیں اور جہاد کی تیاری نیز کافروں سے ہوشیار رہنے کے عمل کو ترک نہ کر دیں۔

اس لیے آیت میں احکامِ حوادث کے استنباط کے جواز کے سلسلے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قول باری (وَاِذَا جَاءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِ الْخَوْفِ) صرف دشمنوں کے معاملے تک محدود نہیں ہے۔

کیونکہ امن اور خوف کا تعلق ان احکامات سے بھی ہو سکتا ہے جن پر مسلمان عمل پیرا ہوتے ہیں کہ ان میں مباحات کیا ہیں اور ممانعات کیا ہیں اور ان میں جائز کون کون سے احکامات ہیں اور ناجائز کون سے ہیں۔

ان تمام باتوں کا امن اور خوف سے تعلق ہے اور آیت میں امن اور خوف کے ذکر سے یہ دلالت حاصل نہیں ہوتی کہ ان کا دائرہ صرف ان افواہوں تک محدود ہے جو دشمن کی طرف سے امن اور خوف کے سلسلے میں اڑائی جاتی تھیں بلکہ ان کا تمام معاملات سے تعلق ہونا درست ہے۔

اس حکم کے ذریعے عوام الناس پر یہ پابندی لگا دی گئی کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں اپنی طرف سے اباحت یا ممانعت یا ایجاب یا نفی وغیرہ کی کوئی بات نہ کریں بلکہ ان پر ان امور کو اللہ کے رسولؐ اور اولوالامر کی طرف لوٹا دینا لازم کر دیا گیا تاکہ وہ منصوص احکام کے نظائر کے ذریعے استدلال کر کے ان امور کے احکامات مستنبط کر لیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر ہم معترض کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ آیت کا نزول دشمن سے تعلق رکھنے والے امن اور خوف کے معاملے تک محدود ہے پھر بھی ہماری ذکر کردہ بات پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

وہ اس طرح کہ جب جہاد کے لیے نیز دشمن کی چالوں کی توڑ کے لیے حکمت عملی استنباط کرنے کا جواز ہے کہ حالات کے مطابق کبھی صرف احتیاطی تدابیر اختیار کر لی جائیں، کبھی حملہ کرنے میں پہل کر لی جائے اور کبھی پیچھے ہٹ کر دفاعی مورچوں کو مضبوط بنا لیا جائے اور یہ ساری کارروائیاں اس بنا پر کی جائیں کہ اللہ نے ہمیں ان کا حکم دیا ہے اور اس سلسلے میں سوچ بچار کا معاملہ اولوالامر کی آراء اور اجتہاد کے حوالے کر دیا ہے۔

تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان معاملات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا جاتا بھی واجب ہے جو جنگی تدبیروں، کافروں کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمن

کی چالوں کے توڑ کے سلسلے میں پیش آسکتی ہیں۔ ان احکامات کے سلسلے میں اجتہاد در عبادات نیز فروعی مسائل کے سلسلے میں پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد اور نظائر سے استدلال میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ ان تمام کا اللہ کے احکام سے تعلق ہے۔

البتہ اجتہاد و استنباط کی ممانعت اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص صرف بیع وشراء کے مسائل میں اجتہاد و استنباط سے کام لینے کو تو مباح سمجھتا ہو لیکن نکاح وطلاق کے مسائل میں اس کے جواز کا قائل نہ ہو نماز کے مسائل میں اس کا قائل ہو اور حج ومناسک کے مسائل میں اس سے کام لینا درست نہ سمجھتا ہو۔ اصطلاح میں اسے خلف القول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور کوئی یہ کہے کہ استنباط کا دائرہ صرف قیاس اور اجتہاد رائے تک محدود نہیں بلکہ اس میں اس دلیل سے استدلال بھی داخل ہے جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو دلیل ایسی ہو جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو، اس کے بارے میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صرف لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ استنباط کے ذیل میں نہیں آتی بلکہ یہ شریعت کے خطاب سے سمجھ میں آجانے والی بات اور مفہوم کے ضمن میں آتی ہے۔

ہم بھی اسے تسلیم کرتے ہیں مثلاً قول باری (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ۔ ماں باپ کو اُف تک بھی نہ کہو) اس میں ماں باپ کو مار پیٹ کرنے، برا بھلا کہنے اور ان کی جان لینے وغیرہ کی نہی پر دلالت موجود ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔

اگر معترض کے نزدیک صرف ایک معنی کی حامل دلیل سے مراد اس قسم کے دلائل خطاب مراد ہیں تو ایسی دلیل میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس میں استنباط کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اگر دلیل سے معترض کی مراد یہ ہو کہ ایک چیز کا خصوصیت کے ساتھ جب ذکر ہو جائے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس چیز کے ماسوا دوسری تمام چیزوں کا حکم مذکورہ حکم سے مختلف ہو گا تو اسے ہم دلیل تسلیم نہیں کرتے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس بحث پر پوری روشنی ڈالی ہے۔

اگر مذکورہ بالا صورت میں دلیل نام کی کوئی چیز ہوتی تو صحابہ کرام کی نظروں سے یہ پوشیدہ نہ رہتی اور پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے سلسلے میں اس سے ضرور استدلال کیا جاتا

اگر صحابہ کرام یہ طریق کار اختیار کرتے تو ان سے یہ چیز بکثرت منقول ہوتی اور اس میں کوئی خفا باقی نہ رہتا۔

لیکن چونکہ صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی بات منقول نہیں ہے اس لیے یہ چیز معترض کے قول کے بطلان اور سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر معترض کی ذکر کردہ صورت استدلال کی کوئی صورت ہوتی تو بھی یہ ان احکامات میں استنباط کے ایجاب سے مانع نہ ہوتی جن تک رسائی کا ذریعہ صرف رائے اور قیاس ہے۔

کیونکہ ہر واقعہ اور پیش آمدہ مسئلہ کے اندر معترض کی بیان کردہ دلالت کا وجود نہیں ہوتا جبکہ ہمیں ایسے تمام واقعات اور مسائل کے احکامات معلوم کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے بارے میں نص موجود نہیں ہوتی اس لیے بعض حوادث یعنی پیش آمدہ واقعات میں ہم معترض کی بیان کردہ دلیل کی صورت نہیں پائیں گے۔ ہم پر قیاس اور اجتہاد کے ذریعے ان کے احکامات معلوم کرنا لازم ہوگا کیونکہ ہمیں ان احکامات تک رسائی کا قیاس اور اجتہاد کے سوا اور کوئی ذریعہ ہاتھ نہیں آئے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ) اور دوسری دلیل قیاس اپنے مدلول کے علم تک ہمیں نہیں پہنچا سکتی کیونکہ قیاس کرنے والا اپنے بارے میں غلطی اور خطا کے جواز کو تسلیم کرتا ہے اور قطعی علم کے حصول کا قائل نہیں ہوتا کہ جو حکم اس نے اپنے قیاس اور اجتہاد کے ذریعے اخذ کیا ہے اللہ کے نزدیک بھی وہی حق ہے۔

تو اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ آیت میں جس استنباط کا ذکر ہے وہ قیاس اور اجتہاد کے ذریعے کیا جانے والا استنباط نہیں ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قیاس کرنے والے کو اس بات کی قطعیت حاصل نہیں ہوتی کہ اس کا قیاس عند اللہ حق ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس حکم تک رسائی کا ذریعہ اجتہاد ہو اس کے متعلق مجتہد کی قطعی رائے یہ ہونی چاہیے کہ وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں جس حکم تک پہنچا ہے اللہ کے نزدیک بھی وہی حق ہے۔

ہمارے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اجتہاد کے ذریعے حکم تک رسائی کا فرمان اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملا ہے۔ اس لیے پیش آمدہ واقعات

کہ احکامات کے استنباط کا یہ طریق کار اس علم کا موجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے جس نتیجے پر پہنچا ہے اور جو حکم لازم ہوا ہے وہ درست ہے۔
یہ آیت امامت کا عقیدہ رکھنے والوں کے مذہب کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ دین کا ہر حکم منصوص ہوتا تو امام معصوم اس سے آگاہ ہوتا اور استنباط کی ضرورت ہی ختم ہو جاتی اور معاملات کو اولوالامر کی طرف لوٹانے کی بات بھی ساقط ہو جاتی بلکہ ان معاملات کو امام کی طرف لوٹانا واجب ہوتا جو نص کی بنا پر ان کی صحت اور عدم صحت کی پرکھ کر لیتا۔

سلام اور اس کا جواب

قول باری ہے (وَاِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَآ اَوْ رُدُّوْهَا۔ اور جب کوئی احترام کے ساتھ تمہیں سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقے کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح) اہل لغت کے نزدیک تحیت کے معنی ملک یعنی سلطنت اور مالک بنانے کے ہیں شاعر کا یہ شعر اسی معنی میں ہے۔

اسیر بہ الی النعمان حتی انیخ علی تحیتہ بجند

میں اس اونٹ پر بادشاہ نعمان کی طرف جا رہا ہوں یہاں تک کہ میں اس کی سلطنت کے اندر جند کے مقام پر اپنا اونٹ بٹھاؤں گا یعنی قیام کروں گا۔

شاعر نے "علی تحیتہ" کہہ کر نعمان کی سلطنت مراد لی ہے۔ اہل عرب کے قول "حیاک اللہ" کے معنی "ملکک اللہ" (اللہ تجھے مالک بنا دے) کے ہیں۔ سلام کو بھی تحیت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ عرب کے لوگ جب ایک دوسرے سے ملتے تھے تو "حیاک اللہ" کہتے تھے پھر اسلام آنے کے بعد اس کی بجائے سلام کا لفظ استعمال ہونے لگا اور سلام کا لفظ "حیاک اللہ" کے قائم مقام ہو گیا۔

حضرت ابوذرؓ کا قول ہے کہ میں پہلا شخص تھا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تحیۃ اسلام کے الفاظ میں سلام کیا تھا، میں نے آپ سے کہا تھا "السلام علیکم ورحمۃ اللہ"۔

نابغہ ذبیانی کا ایک مصرعہ ہے۔

یحیون بالریحان یوم السباسب۔

سباسب (عیسائیوں کی عید) کے دن انہیں گلدستے پیش کر کے سلام کیا جاتا ہے یعنی انہیں

گلدستے پیش کیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے "حیاک اللہ" اس کے اصل معنی وہ ہیں جو ہم نے بیان کئے ہیں یعنی ملّکک اللہ۔

اگر ہم قول باری (وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا) کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں تو اس سے ایک بات معلوم ہوگی کہ جو شخص کسی کو کسی بدل کے بغیر ایک چیز کا مالک بنا دے گا تو وہ اس چیز کو اس وقت تک واپس لے سکتا ہے جب تک بدلے کے طور پر اسے کچھ نہ دے دیا جائے۔

یہ چیز ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو جو اس کا محرم رشتہ دار نہ ہو بطور ہبہ کوئی چیز دے دے تو اس کا بدلہ ملنے سے پہلے پہلے اسے واپس لے سکتا ہے لیکن اس کے بعد وہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے ہبہ کر کے دو باتوں میں سے ایک واجب کر دی تھی، ثواب یعنی بدلہ یا دی ہوئی چیز کی واپسی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہبہ کر کے واپس لے لینے کے متعلق روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے انھیں اسامہ بن زید نے، انھیں عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(مثل الذی یسترد ما وھب کمثل الکلب یقئ فیاکل قیئہ۔ فاذا استرد الواھب فلیوقف ولیعرف بما استرد ثم یدفع الیہ ما وھب۔ اس شخص کی مثال جو اپنی ہبہ کی ہوئی چیز واپس مانگ لیتا ہے اس کتے جیسی ہے جو پہلے قے کرتا ہے اور پھر اپنی قے کو چاٹ جاتا ہے اگر ہبہ کرنے والا اپنی چیز واپس مانگے تو پہلے اسے اس حرکت کی کراہت سے واقف کرایا جائے اور اس کے علم میں یہ بات لائی جائے اس کے بعد اس کی دی ہوئی چیز اسے واپس کر دی جائے)

ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، انھیں وکیع نے ابراہیم بن اسماعیل نے مجمع سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الموھوب احق بھبتہ مالم یثب منھا۔ ہبہ کرنے والا ہبہ میں دی ہوئی چیز کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک اسے اس کا بدلہ نہ مل جائے)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یحل لرجل یعطی عطیۃ او یھب ھبۃ فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہ ومثل الذی یعطی العطیۃ ثم یرجع فیھا کمثل الکلب یاکل فاذا شبع قاء ثم عاد فی قیئہ. کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ کوئی چیز عطیہ یا ہبہ کے طور پر دے کر واپس لے لے البتہ باپ اپنے بیٹے کو دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔ جو شخص عطیہ دے کر واپس لے لیتا ہے اس کی مثال اس کتے کی طرح ہے جو کھاتا رہتا ہے یہاں تک کہ جب شکم سیر ہو جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے اور پھر اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو ہبہ کے رجوع کی صحت پر اور دوسری اس حرکت کی کراہت پر، نیز اس پر بھی کہ یہ حرکت انتہائی بداخلاقی اور کمینگی کی بات ہے کیونکہ آپ نے اس حرکت کے مرتکب کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اپنی قے کو چاٹ جاتا ہے۔

یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ ایسے شخص کو کتے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جب وہ اپنی قے کو چاٹ لے اور یہ بات واضح ہے کہ کتے کے لیے یہ حرکت حرام نہیں ہے اس لیے اس کے ساتھ جس شخص کو تشبیہ دی ہے اس کے لیے بھی یہ حرکت حرام نہیں ہوگی۔

دوسری یہ کہ اگر رجوع فی الہبہ کسی حال میں بھی درست نہ ہوتا تو رجوع کرنے والے کو اس کتے کے مشابہ قرار نہ دیا جاتا جو اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے کیونکہ ایسی چیز کو جو کسی حال میں بھی وقوع پذیر نہیں ہوتی کسی ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں ہوتا جس کا وجود میں آنا صحیح ہوتا ہے۔ یہ بات رجوع فی الہبہ کی صحت پر دلالت کرتی ہے اگرچہ یہ حرکت انتہائی قبیح اور مکروہ ہے۔

غیر ذی رحم محرم کو ہبہ کر کے واپس لے لینے کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت فضالہ ابن عبیدؓ سے منقول ہے جس کی مخالفت میں کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں ہے سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت زیر بحث سلام کا جواب دینے کے بارے میں ہے۔ ان میں حضرت جابر بن عبداللہ شامل ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ السلام علیکم کہنا تطوع یعنی نفل ہے لیکن سلام کا جواب دینا فرض ہے پھر حسن نے اس موقعہ پر زیر بحث آیت کا ذکر کیا تھا۔ پھر اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ صرف اہل اسلام کے لیے ہے یا اہل اسلام اور اہل کفر سب کے لیے عام ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ یہ صرف اہل اسلام کے لیے خاص ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی اور قتادہ کا قول

ہے کہ یہ دونوں کے لیے عام ہے۔

حسن کا قول ہے کہ کافر کے سلام کے جواب میں صرف لفظ "وعلیکم" کہا جائے گا اور "ورحمۃ اللہ" نہیں کہا جائے گا کیونکہ کافر کے لیے بخشش کی دعا کرنا جائز نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "یہود کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو۔" اگر وہ تمہیں سلام کرنے میں پہل کریں تو جواب میں صرف "وعلیکم" کہہ دو۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سلام کا جواب دینا فرض کفایہ ہے۔ اگر پوری جماعت سے ایک شخص سلام کا جواب دے دے تو یہ کافی ہو جائے گا۔

قول باری (بِاَحْسَنَ مِنْهَا) سے اگر سلام کا جواب دینا مراد ہو تو اس کا مطلب دعا میں اضافہ ہوگا یعنی جب کوئی شخص کسی کو السلام علیکم کہے گا تو جواب میں یہ شخص اسے "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ" کہے گا اور اگر سلام کرنے والا السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے گا تو جواب دینے والا "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" کہے گا۔

منافقین کے بارے میں رویہ

قول باری ہے (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا پھر یہ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ منافقین کے بارے میں تمہارے درمیان دو رائیں پائی جاتی ہیں حالانکہ جو برائیاں انھوں نے کمائی ہیں ان کی بدولت اللہ انھیں الٹا پھیر چکا ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس نے مکہ میں اسلام کا اظہار کیا تھا لیکن یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف مشرکین کی امداد کرتے تھے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جس نے مدینہ منورہ پہنچ کر اسلام کا اظہار کیا تھا پھر مکہ واپس جا کر شرک کا اعلان کر دیا تھا۔

زید بن ثابت کا قول ہے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو جنگ اُحد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں گئے تھے اور پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے یہ کہا تھا کہ اگر ہمیں معلوم ہوتا کہ کوئی جنگ ہونے والی ہے تو ہم تمہارے ساتھ چلتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلسلہ آیت میں اس آخری تاویل کے خلاف دلالت موجود ہے۔ اس

سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ مکہ کے رہنے والے تھے کیونکہ قول باری ہے (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتّٰى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ۔ جب تک یہ اللہ کی راہ میں ہجرت کر کے نہ آجائیں ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ)

قول باری (أَرْكَسَهُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ "رَدَّهُمْ (اللہ نے انھیں پھیر دیا) قتادہ کا قول ہے کہ اللہ نے انھیں ہلاک کر دیا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ نے انھیں اوندھا یعنی ذلیل کر دیا۔ کسائی کا قول ہے کہ رکسھم اور ارکسھم دونوں ہم معنی ہیں اور مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے انھیں کفر کے حکم یعنی ذلت اور رسوائی کی طرف واپس کر دیا۔

ایک قول ہے کہ انھیں گرفتاری اور قتل کی طرف لوٹا دیا کیونکہ انھوں نے نفاق پر رہنے کے بعد ارتداد کا اظہار کیا تھا۔ اسلام سے ارتداد کے اظہار کے باوجود انھیں نفاق کی صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا کہ انھیں دراصل اس بات کی طرف منسوب کیا گیا جس پر وہ پہلے سے قائم تھے یعنی انھوں نے اپنے دلوں میں کفر چھپا رکھا تھا۔ اس تفسیر کی روایت حسن سے کی گئی ہے۔

نحویوں کا قول ہے کہ ایک چیز کو حرف تعریف یعنی الف اور لام کے ساتھ معرفہ کی صورت میں اس حالت کے ساتھ موصوف کرنا درست ہوتا ہے جس پر یہ چیز کبھی تھی۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں ھذہ العجوز ھی الشابۃ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بڑھیا وہ ہے جو کبھی جوان تھی۔ اس موقعہ پر "ھذہ شابۃ" کہنا درست نہیں ہوگا۔

اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے گروہ منافقین کے احوال مسلمانوں کے سامنے کھول کر رکھ دیے کہ یہ لوگ تمھارے سامنے تو اسلام کا اظہار کرتے ہیں لیکن جب اپنے لوگوں میں جاتے ہیں تو کفر اور ارتداد کا اعلان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے متعلق حسن ظن رکھنے اور ان کے دفاع میں جھگڑنے سے منع کر دیا۔

قول باری ہے (وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً۔ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح وہ خود کافر ہیں اسی طرح تم بھی کافر ہو جاؤ تاکہ تم اور وہ سب یکساں ہو جائیں) اس سے گروہ منافقین مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس گروہ کے دلوں میں چھپی ہوئی خواہشات اور اعتقادات کو واضح کر دیا تاکہ مسلمان ان سے حسن ظن نہ رکھیں بلکہ ان کی دشمنی پر یقین کریں اور ان سے اپنی برأت اور بیزاری کا اظہار کریں۔

قول باری ہے (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتّٰى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ

لہٰذا ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ جب تک کہ وہ اللہ کی راہ میں ہجرت کر کے نہ آ جائیں) یعنی — واللہ اعلم — جب تک وہ مسلمان ہو کر ہجرت نہ کر لیں کیونکہ ہجرت اسلام لانے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ یہ لوگ اگرچہ مسلمان ہو جائیں پھر بھی ہمارے اور ان کے درمیان موالات ہجرت کے بعد ہی قائم ہو گی۔

یہ قولِ باری اس آیت کی طرح ہے (مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا جب تک یہ ہجرت کر کے نہ آ جائیں اس وقت تک تمہارے اور ان کے درمیان کوئی موالات نہیں) یہ صورت اس وقت تک تھی جب تک ہجرت فرض رہی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (انا بریٔ من کل مسلم اقام بین اظھر المشرکین وانا بریٔ من کل مسلم اقام مع مشرک۔ میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرکین کے درمیان قیام پذیر ہے۔ میں ہر اس مسلم سے بری الذمہ ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ اقامت گزیں ہے) عرض کیا گیا: "اللہ کے رسول! وہ کیوں؟" آپ نے فرمایا (لا تتراءی ناراھما مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے) یعنی اس صورت میں مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزیں نہیں کہلائے گا۔ اس طرح ہجرت فرض رہی حتیٰ کہ مکہ فتح ہو گیا پھر اس کی فرضیت کا حکم منسوخ ہو گیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا (لا ھجرۃ ولکن جھاد ونیۃ واذا استنفرتم فانفروا۔ اب ہجرت نہیں، لیکن جہاد اور ہجرت کی نیت باقی ہے اور جب تمھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل پڑو)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن الفضل نے، انھیں ولید نے اوزاعی سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عطاء بن یزید سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدری سے کہ ایک بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

"اللہ کے بندے! ہجرت کی بات تو بڑی زبردست ہے یہ بتاؤ تمھارے پاس اونٹ ہیں؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے پھر پوچھا: "تم ان اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کرتے ہو؟" اس نے

پھر اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "پھر تم سمندروں کے پار رہ کر بھی اعمال کرتے رہو تو اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال میں سے کوئی چیز نہیں گھٹائے گا"۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ ہجرت کی اباحت کردی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یحییٰ نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انھیں عامر نے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس آ کر کہنے لگا کہ "مجھے کوئی ایسی بات بتائیے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو"۔ حضرت ابن عمروؓ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ویده والمهاجر من هجر ما نهی الله عنه۔ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے کنارہ کشی اختیار کی)"۔

حسن سے مروی ہے کہ آیت کا حکم ہر اس شخص کے حق میں ثابت ہے جو دارالحرب میں قیام پذیر ہو۔ حسن کی رائے میں دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کی فرضیت بحالہ باقی ہے۔

قول باری ہے (فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اگر یہ لوگ ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان کی مراد ـــ واللہ اعلم ـــ یہ ہے کہ اگر یہ لوگ ایمان اور ہجرت دونوں سے روگردانی کریں کیونکہ قول باری (حَتّٰی يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ) دونوں باتوں یعنی ایمان اور ہجرت کو متضمن ہے اور قول باری (فَإِنْ تَوَلَّوْا) ان دونوں باتوں کی طرف راجع ہے۔ نیز جو شخص اس وقت مسلمان ہو جاتا لیکن ہجرت نہ کرتا تو اسے قتل کرنا واجب نہیں ہوتا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (فَإِنْ تَوَلَّوْا) سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ایمان لانے اور ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ لو اور ان کی گردنیں اڑا دو۔

قول باری ہے (إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلٰى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ۔ البتہ وہ منافق اس حکم سے مستثنیٰ ہیں جو کسی ایسی قوم سے جا ملیں جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے)۔

ابوعبیدہ کا قول ہے کہ (يَصِلُونَ) کے معنی ہیں۔ ینتسبون الیهم (ان کی طرف نسبت بیان کرتے ہوں) جیسا کہ اعشیٰ کا شعر ہے۔

اذا اتصلت قالت ابوبکر بن وائل ۔۔۔ وبکر سبتها والانوف رواغم

جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو بکر بن وائل قبیلے کا نام لیتی ہے حالانکہ اسی قبیلے نے

اسے گرفتار کیا تھا اور اس کے لوگوں کو ذلت سے دوچار ہونا پڑا۔

زید الخیل کا شعر ہے۔

؎ اذا اتصلت تنادی یاٰل قیس وخصت بالدعاء بنی کلاب

جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو آلِ قیس کی دہائی دیتی ہے اور بنو کلاب کو خصوصیت کے ساتھ پکارتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں انتساب کبھی رشتہ داری کی بنا پر اور کبھی معاہدہ اور ولاء کی بنا پر۔ اور اس انتساب میں ایسے شخص کا داخل ہونا بھی درست ہے جو معاہدے میں شریک ہو گیا ہو۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان صلح کے معاہدے کے اندر ہوا تھا کہ بنو خزاعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور بنو کنانہ قریش کے ساتھ معاہدے میں داخل ہو گئے تھے۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ) تا قول باری (فَمَا جَعَلَ اللّٰہُ لَکُمْ عَلَیْھِمْ سَبِیْلًا۔ تو اللہ نے تمھارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) نیز قول باری (لَا یَنْھٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ اَنْ تَبَرُّوْھُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَیْھِمْ۔ اللہ تمھیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تمھیں تمھارے گھروں سے نہیں نکالا) پھر ان آیات کو قول باری (بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖٓ اِلَی الَّذِیْنَ عٰھَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ۔ اعلان برأت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے) تا قول باری (وَنُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ۔ اور ہم جاننے والوں کے لیے اپنے احکام واضح کیے دیتے ہیں)

سدی کا قول ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ) کا مفہوم ہے مگر وہ لوگ جو ایسی قوم میں جا کر داخل ہو جاتے ہیں کہ ان کے اور تمھارے درمیان امان کا معاہدہ ہوتا ہے اس صورت میں ان لوگوں کو بھی امان حاصل ہو جائے گی"۔

حسن کا قول ہے کہ یہ بنو مدلج کے لوگ تھے ان کے اور قریش کے درمیان معاہدہ تھا اور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان جب معاہدہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو نبوبدلج کے سلسلے میں ان تمام باتوں سے روک دیا جو قریش کے سلسلے میں ممنوع تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب امام المسلمین کسی کافر قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ کرے گا تو لامحالہ اس معاہدے میں وہ تمام لوگ از خود داخل ہو جائیں گے جو اس قوم کے ملحقہ ہوں گے اور اس کے ساتھ رشتہ داری یا معاہدہ یا دلاء کی بنا پر ان کی نسبت ہوگی اور ان کی طرف سے اسے مدد بھی دی جاتی ہوگی۔

لیکن جن لوگوں کا تعلق کسی دوسری قوم سے ہوگا تو وہ اس معاہدے میں اس وقت تک داخل نہیں ہوں گے جب تک معاہدے میں اس کی شرط نہیں رکھی جائے گی۔ اگر معاہدے میں کسی اور قبیلے یا قوم کے داخلے کی شرط رکھی جائے گی تو معاہدہ طے پا جانے کے بعد وہ قبیلہ بھی اس میں داخل تصور کیا جائے گا جس طرح قریش کے معاہدے میں بنو کنانہ داخل ہو گئے تھے۔

جو لوگ اس حکم کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ مشرکین سے معاہدہ اور صلح کی بات اب منسوخ ہو چکی ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) اور بات بھی اس طرح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اس لیے انھیں یہ حکم دیا گیا کہ مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی چیز قبول نہ کریں۔

قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ اور گھیرو اور ہر گھر میں ان کی خبر لینے کے لیے بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو انھیں چھوڑ دو)

مشرکین عرب کے سلسلے میں یہ حکم ثابت اور باقی ہے اس کے ذریعے ان کے ساتھ صلح، معاہدۂ امن اور انھیں کفر و شرک پر باقی رہنے دینے کی بات منسوخ ہو گئی۔ اہل کتاب کے بارے میں یہی یہ حکم ہے ہم ان کے ساتھ اس وقت تک جنگ جاری رکھیں جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ دینا قبول نہ کر لیں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ان لوگوں کے ساتھ قتال کرو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں) اس لیے امام کو یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے ادیان کے پیروکاروں کو جزیہ لیے بغیر کفر پر برقرار رہنے دے۔

جہاں تک مشرکین عرب کا تعلق ہے تو وہ صحابہ کرام کے زمانے تک مسلمان ہو چکے تھے اور جو مرتد ہو گئے تھے ان میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں کچھ قتل ہو گئے تھے اور باقی ماندہ لوگ اسلام کی طرف لوٹ آئے تھے۔ اہل کفر سے جزیہ کی شرط کے بغیر نیز مسلمانوں کی ذمہ داری کے تحت اس شرط کے ساتھ آئے بغیر کہ ان پر ہمارے احکامات کا نفاذ ہوگا معاہدہ کرنے کے حکم کی منسوخی کے متعلق یہی درست توجیہ ہے۔

یہ حکم اس صورت حال کے بعد بھی باقی رہے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اور اہل اسلام کے ہاتھوں تمام مشرکین کو مغلوب کر دیا تھا جس کی بنا پر مسلمانوں کو اب معاہدہ کرنے اور صلح کے لیے قدم اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔

البتہ اگر کوئی ایسا وقت آ پڑے کہ مسلمان کافروں کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہو جائیں یا کافروں کی طرف سے انھیں اپنی یا اپنے اہل و عیال کی جانوں کو خطرہ لاحق ہو جائے تو اس میں ان کے ساتھ صلح کرنے اور جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کرنے کا اقدام جائز ہوگا بشرطیکہ انھیں اس سلسلے میں کافروں کو جزیہ وغیرہ کی صورت میں کچھ دینا نہ پڑے کیونکہ صلح اور معاہدہ کرنے کی ممانعت اس وجہ سے تھی کہ دشمن کے مقابلہ میں ان کا پلہ بھاری تھا اور انھیں غلبہ حاصل تھا۔

امن کا معاہدہ کرنے کی اباحت اسلام کے ابتدائی دور میں موجود تھی اور درج بالا اسباب کی بنا پر اس کی ممانعت ہو گئی تھی اس لیے جب یہ سبب باقی نہیں رہے گا اور دشمن سے ان کی جان و مال کو خطرہ لاحق ہو جائے گا تو اس صورت میں کافروں سے امن کا معاہدہ کرنے کے جواز کا حکم لوٹ آئے گا۔

اس حکم کی مثال ذوی الارحام کی بنا پر دوستی کے معاہدہ کے تحت توارث کے منسوخ ہو جانے کے حکم جیسی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ مرنے والا اگر کوئی وارث پیچھے نہ چھوڑے تو دوستی کے معاہدے کی بنا پر توارث کا حکم لوٹ آئے گا۔

قول باری ہے (اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ اَنْ يُّقَاتِلُوْكُمْ اَوْ يُقَاتِلُوْا قَوْمَهُمْ۔ اسی طرح وہ لوگ بھی مستثنیٰ ہیں جو تمہارے پاس آتے ہیں اور لڑائی سے دل برداشتہ ہیں نہ تم سے لڑنا چاہتے ہیں نہ اپنی قوم سے)

حسن اور سدی نے کہا: "ان کا سینہ تمہارے خلاف جنگ کرنے سے تنگ ہو گیا تھا"

حصر کے معنی تنگی کے ہیں، اسی سے "المحصر في القراۃ" (تلاوت کرتے کرتے رک جانا) ماخوذ ہے اس لیے کہ اس کے لیے تلاوت کے راستے تنگ ہو جاتے ہیں یعنی اسے معلوم نہیں ہوتا کہ آگے کیسے چلوں اور کہاں سے چلوں۔ "المحصور في حبس" (قید خانے وغیرہ میں بند پڑا ہوا شخص) بھی اسی سے بنا ہے۔

ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ہلال بن عویمر اسلمی وہ شخص تھا جو لڑائی سے دل برداشتہ ہو گیا تھا نہ مسلمانوں سے لڑنا چاہتا تھا نہ اپنی قوم سے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کر رکھا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو لوگ لڑائی سے دل برداشتہ ہو گئے تھے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی کا معاہدہ کرنے والے مشرکین تھے۔ وہ اپنی قوم کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے سے دل برداشتہ تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ تھا۔

دوسری طرف وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اپنے عزیزوں اور ہم قبیلہ لوگوں کے خلاف تلوار اٹھانا بھی نہیں چاہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے اپنے ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مشرکین سے الگ تھلگ رہیں اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک نہ ہوں خواہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر مشرکین کے خلاف جنگ نہ بھی کریں۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ مسلمان لوگ تھے جو مشرکین کے خلاف ان کے ساتھ رشتہ داری کی بنا پر جنگ میں شریک ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن ظاہر آیت اور اس کی تفسیر میں مروی اقوال اس تاویل کے حق میں نہیں ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مسلمانوں نے کبھی مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا اور نہ ہی انہیں کبھی اپنے ہم عقیدہ لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم ہی دیا گیا تھا البتہ یہ ہوا تھا کہ بعض دفعہ مسلمان مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگی کارروائیوں میں حصہ نہیں لے سکے تھے اور پیچھے رہ گئے تھے۔

قول باری ہے (وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقٰتَلُوكُمْ۔ اللہ چاہتا تو ان کو تم پر مسلط کر دیتا اور وہ بھی تم سے لڑتے) یعنی اگر تم ان کے خلاف جنگ کرتے اور تمہاری طرف سے ان پر ظلم ہوتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مسلمان نہیں تھے۔

قول باری ہے (فَاِنِ اعْتَزَلُوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ وَاَلْقَوْا اِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا

جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا۔ لہٰذا اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو جائیں اور لڑنے سے باز رہیں اور تمہاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے)

یہ آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے کیونکہ اہل اسلام کی یہ باتیں نہیں ہو سکتیں اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے۔ ان کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں اور مشرکین کے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش رہیں تو ان پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے نیز انھیں اپنی مشرک قوم کے خلاف جنگ کرنے پر مجبور بھی نہ کیا جائے۔

آیت میں تسلیط یعنی مسلط کر دینے کا جو ذکر آیا ہے اس کی دو توجیہیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کے دلوں کو تقویت دی جاتی تاکہ وہ تم سے قتال کرتے۔ دوسری یہ کہ اپنی مدافعت میں ان کے لیے قتال کی اباحت کر دی جاتی۔

قول باری ہے (سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِيْنَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّاْمَنُوْكُمْ وَيَاْمَنُوْا قَوْمَهُمْ۔ ایک اور قسم کے لوگ تمہیں ملیں گے جو چاہتے ہیں کہ تم سے بھی امن میں رہیں اور اپنی قوم سے بھی۔

مجاہد کا قول ہے کہ یہ آیت مکہ کے کچھ لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جب یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو مسلمان ہو جاتے اور پھر قریش کے پاس واپس جا کر بتوں کے سامنے جھک جاتے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا کہ یہاں بھی امن میں رہیں اور وہاں بھی۔ مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا اگر یہ اس رویے سے کنارہ کشی اختیار نہ کریں اور اپنی اصلاح نہ کر لیں۔

اسباط نے سدی سے ذکر کیا کہ یہ آیت نعیم بن مسعود اشجعی کے بارے میں نازل ہوئی وہ مسلمانوں اور مشرکین دونوں کے اندر امن میں رہتا اور ادھر کی باتیں اُدھر اور اُدھر کی باتیں اِدھر پہنچاتا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو ایمان کا اظہار کرتے اور جب اپنی قوم میں واپس جاتے تو کفر کا اظہار کرتے کیونکہ قول باری ہے (كُلَّمَا رُدُّوْا اِلَى الْفِتْنَةِ اُرْكِسُوْا فِيْهَا۔ مگر جب کبھی فتنہ کا موقع پائیں گے اس میں کود پڑیں گے) فتنہ سے یہاں مراد شرک ہے اور قول باری (اُرْكِسُوْا فِيْهَا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ

اس سے پہلے اسلام کا اظہار کرتے تھے۔

اللہ نے اہل ایمان کو ان لوگوں سے بھی ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مسلمانوں سے الگ تھلگ رہ کر ان کی طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان لوگوں پر بھی ہاتھ اٹھانے سے روک دیا جو ایسی قوم سے جا ملیں جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو اور ان لوگوں سے بھی جو لڑائی سے دل برداشتہ ہو کر ہمارے پاس آجائیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَيْهِمْ اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔

نیز ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ۔ اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے صرف ان لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کے حکم کو مخصوص کر دیا جو ہمارے خلاف جنگ کرتے ہیں، ان لوگوں کے خلاف نہیں جو ہمارے خلاف جنگ نہیں کرتے۔

پھر اس حکم کو اپنے اس قول (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ۔ مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو) سے منسوخ کر دیا جیسا کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے اس روایت کا پہلے ذکر کیا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ آیات منسوخ نہیں ہوئیں اور مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہے کہ جو کفار ان کے خلاف جنگ نہ کریں وہ بھی ان کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائیں کیونکہ جو لوگ ہم سے الگ تھلگ رہ کر ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں ان کے خلاف ان آیات میں جنگ کرنے کی نہی کے حکم کے منسوخ ہونے کی بات ثابت نہیں ہوتی۔

جن لوگوں سے جہاد کی فرضیت کے حکم کے باقی نہ رہنے کی روایت منقول ہے۔ ان میں ابن شبرمہ اور سفیان ثوری شامل ہیں۔ اس بحث پر ہم اس کے مقام میں پہنچ کر ان شاء اللہ روشنی ڈالیں گے۔ یہاں تو صرف اتنی بات ہے کہ ان آیات میں ان کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی ممانعت ہے جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں۔

ہمیں فقہاء میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ وہ ان مشرکین کے خلاف جنگ کی ممانعت

کے قائل ہوں جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش ہوں۔ اختلاف صرف ان کے خلاف ترک
قتال کے جواز کے اندر ہے، ممانعت کے اندر نہیں۔

اس لیے سب کا اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ایسے لوگوں کے خلاف قتال کی ممانعت منسوخ
ہو چکی ہے جن کی خصوصیات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قتلِ خطا کا بیان

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً۔ کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے اِلّا یہ کہ اس سے چوک ہو جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مقام میں لفظ "کان" کے معنی میں اختلاف ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقرے کا مفہوم یہ ہے: "اللہ کے حکم اور اس کے امر میں یہ نہیں تھا" دوسرے حضرات کا قول ہے: "اس کے لیے قتل کے جواز کا سبب نہیں تھا"

کچھ اور حضرات کا قول ہے: ماضی میں کبھی اس کے لیے یہ نہیں تھا جیسا کہ اب نہیں ہے"۔ اسی طرح لفظ اِلّا کے معنی کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور "لکن" کے معنوں میں ہے۔ مفہوم یہ ہے "لیکن ایک مومن دوسرے مومن کو کبھی خطا اور چوک کی بنا پر قتل کر دیتا ہے۔ اگر ایسا واقعہ ہو جائے تو اس کا حکم یہ ہے"۔ یہاں اِلّا کا وہی مفہوم ہے جو نابغہ کے اس شعر میں ہے۔

سہ وقفت فیہا اصیلالا اسائلہا عیت جوابا وما بالربع من احد

میں محبوبہ کے مسکن کے کھنڈر پر دن ڈھلے جا کھڑا ہوا اور بار بار اس سے پوچھتا رہا لیکن یہ کھنڈر میرے سوال کا جواب دینے سے عاجز رہا اور اس مسکن میں اب کوئی بھی نہیں تھا۔

سہ الّا الاواری لأیا ما ابینہا والنوی کالحوض بالمظلومۃ الجلد

وہاں جانوروں کو باندھنے کی رسیاں تھیں بڑی دیر تک دیکھتے رہنے کے بعد میں انہیں بمشکل پہچان سکا۔ اس کے علاوہ اس مسکن کے چاروں طرف پو بچہ کھدا ہوا دیکھا جو اس حوض کے مانند تھا جیسے کسی سخت اور پتھریلی زمین میں بڑی مشکل سے کھود اگیا ہو۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض حالات

یں مومن کے لیے دوسرے مومن کو غلطی اور چوک کی بنا پر قتل کر دینے کی گنجائش ہے مثلاً ایک مومن دوسرے مومن کو ایسی حالت میں پاتا ہے کہ اس پر مشرکین کی نشانیاں اور علامتیں ہوتی ہیں یا وہ اسے مشرکین کے علاقے میں دیکھتا ہے اور اسے بھی مشرک سمجھ بیٹھتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر وہ اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ قتل خطا شمار ہو گا۔

جیسا کہ زہری نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ حضرت حذیفہ بن الیمان احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ کافروں سے برسرِپیکار تھے۔ مسلمانوں کو ان کے والد کے متعلق غلط فہمی ہو گئی اور انھیں دشمن کا آدمی سمجھ لیا گیا۔

مسلمانوں نے ان پر تلواروں سے حملہ کر دیا حضرت حذیفہؓ چلاتے رہ گئے کہ یہ میرے والد ہیں لیکن حملہ کرنے والے مسلمان ان کی بات سمجھ نہ سکے اور وہ ان کے ہاتھوں قتل ہو گئے حضرت حذیفہؓ نے اس موقعہ پر صرف اتنا ہی کہا: "اللہ تم لوگوں کو معاف کر دے وہ ارحم الراحمین ہے"۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ہوئی تو آپ کی نظروں میں حضرت حذیفہ کی نیکی کی اور زیادہ قدر و منزلت ہو گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ (اِلَّا خَطَأً) کے معنی ہیں "ولا خطا" کیونکہ جنگ اور قتال کی حالت میں بھی مومن کا قتل مباح نہیں ہوتا اس لیے استثناء کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا درست نہیں ہے لیکن اس قول میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اس کے دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ عربی زبان کے محاورات میں اِلَّا کبھی ولا کے معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول کے قائل نے جس بات کا انکار کیا ہے یعنی قتل خطا کی اباحت کا امتناع کہ قتل خطا کی اباحت کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کا امتناع کیسا۔ یہ بات قتل خطا کے حظر یعنی ممانعت میں بھی موجود ہے اس لیے کہ اگر خطاً یہ فعل واقع ہو گیا تو اس کی اباحت درست نہیں ہو گی کیونکہ قاتل کے نزدیک اس کا قتل خطا ہونا ہی مسلّم نہیں ہے۔ جب اس کی اباحت درست نہیں ہو گی تو اس کی ممانعت اور اس سے نہی بھی درست نہیں ہو گی اور اس طرح کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہے گا۔

کسی نے آیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ قول باری (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا) قاتل کے لیے سزا کے ایجاب کو متضمن ہے اس لیے کہ فقرے میں نہی کا اطلاق اس کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قاتل گناہ کا مستحق قرار پائے گا۔

پھر فرمایا (الا خطأ) یعنی خطا کی صورت میں اس کے مرتکب کو گناہ نہیں ہوگا۔ اب حرف استثناء کو صرف گناہ کے استحقاق کے مفہوم پر داخل کر کے قتل خطا کے مرتکب کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے۔ فقرے میں استثناء اپنی جگہ استعمال ہوا ہے اور اسے اس کے معنی سے ہٹایا نہیں گیا ہے۔ استثناء کا دخول صرف اس گناہ کے استحقاق پر ہوا ہے جو قتل کی بنا پر لازم ہو جاتا ہے پھر اس نے قتل خطا کے مرتکب کو خارج کر دیا گیا ہے۔ استثناء قاتل سے سرزد ہونے والے فعل پر داخل نہیں ہوا کہ اس سے یہ لازم آجائے کہ فقرے کے الفاظ میں جس بات کی ممانعت کی گئی تھی الا کے ذریعے اس کی اباحت ہو گئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ توجیہ درست ہے اور اس کی گنجائش موجود ہے۔ جن لوگوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ استثناء سے اس شخص کو خطأً قتل کر دینے کی اباحت ظاہر ہوتی ہے جسے قاتل مشرک سمجھتا ہو تو اس سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ اگر اس کا تمام اباحت ہے تو قاتل کے لیے یہ فعل اس وقت ہی درست ہوگا جبکہ اسے مشروط حالت کے تحت پرکھے کا رلایا جائے گا اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا سمجھ رہا ہو۔

اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس مسلمان کا قتل جو دشمن کے علاقے اور اس کی جگہ پر ہو قصداً قتل کہلائے گا۔ قاتل کے نزدیک یہ قتل خطا نہیں ہوگا بلکہ اس کے نزدیک قتل عمد ہوگا جس کی بنیاد یہ ہوگی کہ ایسے آدمی کو قتل کر دینے کا اسے حکم ملا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ آیت میں یہ قتل مراد ہو اس لیے کہ اباحت کے قول کے اس قائل کے مطابق اباحت کی شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط یہ ہے کہ قاتل بھی اسے قتلِ خطا سمجھتا ہو۔

قائل کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ اگر وہ کسی سے یہ کہے" لا تقتلہ عمداً (اسے قصداً قتل نہ کرو) تو قائل یعنی مخاطب کے نزدیک اس فقرے کا مفہوم یہ ہوگا کہ اسے اس قتل کے ارتکاب سے روکا گیا ہے جو صفت عمد کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح کسی سے یہ کہا جائے (اسے تلوار سے مت قتل کرو) تو اس کا بھی مفہوم ہوگا کہ فقرے میں اس قتل کی ممانعت ہے جو تلوار کے ذریعے کیا جائے۔

اسی طرح قول باری (الا خطأ) کا مفہوم ہے کہ جب اسے قتل خطا کی اباحت کا مقتضی تسلیم کر لیا جائے تو ضروری ہے اباحت کی شرط بھی پائی جائے اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا

سمجھتا ہو لیکن اس شرط کا پایا جانا محال ہے اس کے وقوع کا کوئی جواز نہیں کیونکہ قتل خطا ہوتا ہی وہ قتل ہے جس میں قاتل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ اس سے خطا ہو رہی ہے۔ اب جس حالت اور کیفیت کا اسے علم ہی نہ ہو اس کے ساتھ ممانعت اور اباحت کے حکم کا متعلق ہونا درست ہی نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قتل کی چار صورتیں ہوتی ہیں۔ قتل عمد، قتل خطا، قتل شبہ عمد اور ایسا قتل جو نہ عمد ہو، نہ خطا اور نہ ہی شبہ عمد۔

قتل عمد وہ قتل ہے جس میں کسی ہتھیار سے جان بوجھ کر مقتول پر وار کیا گیا ہو اور وار کرنے والے کو اس وار کے مقصد کا بھی پوری طرح علم ہو۔

قتل خطا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مثلاً کسی مشرک یا پرندے وغیرہ پر تیر چلانے کا ارادہ ہو لیکن تیر کسی مسلمان کو جا لگے۔ دوسری یہ کہ قاتل مقتول کو مشرک سمجھ کر قتل کر ڈالے اور اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ مقتول نے مشرکوں والا لباس پہن رکھا ہو یا وہ اہل شرک کے علاقے میں رہتا ہو۔ پہلی صورت خطا فی الفعل کی ہے اور دوسری صورت خطا فی القصد کی ہے۔

شبہ عمد وہ قتل ہے جس میں ہتھیار کے سوا کسی اور چیز مثلاً پتھر، لاٹھی وغیرہ سے جان بوجھ کر وار کرے اور قتل کر دے۔ فقہاء کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔

ایسا قتل جو نہ عمد ہو، نہ شبہ عمد اور نہ ہی خطا، وہ بے خیال اور غیر متوجہ انسان نیز سوئے ہوئے انسان کا ارتکاب قتل ہے۔ اس لیے کہ قتل عمد میں بعینہ ارادہ قتل ہوتا ہے۔ قتل خطا میں بھی فعل قتل مقصود ہوتا ہے لیکن خطا بعض دفعہ فعل اور بعض دفعہ قصد اور ارادے میں واقع ہو جاتی ہے بے خیال انسان یعنی ساہی کا ارتکاب قتل قصد اور ارادے سے عاری ہوتا ہے اس لیے وہ عمد اور خطا کے دائرہ میں نہیں آتا تاہم دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کا حکم قتل خطا جیسا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کے حکم کے ساتھ ۵ صورت کو بھی ملحق کر دیا گیا ہے جو حقیقت میں قتل کی صورت نہیں ہوتی نہ عمداً اور نہ ہی غیر عمد مثلاً کنواں کھودنے والا یا راستے میں پتھر رکھنے والا جس میں گر کر یا جس سے ٹکرا کر کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا کیونکہ مرنے والے انسان کی ہلاکت میں اس کا کوئی ہاتھ نہیں ہوتا۔

کیونکہ ہم سے سرزد ہونے والا فعل یا تو براہ راست سرزد ہوتا ہے یا بالواسطہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کنواں کھودنے والے اور پتھر رکھنے والے انسان کا کنویں میں گر جانے والے اور پتھر سے ٹکرا جانے والے انسان کے سلسلے میں کوئی فعل نہیں ہوتا نہ تو بلا واسطہ اور نہ ہی بالواسطہ۔ اس لیے وہ حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس پر دیت بھی عائد نہ ہو لیکن فقہاء کا دیت کے وجوب پر اتفاق ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ جس نے کسی مومن کو خطأً قتل کر دیا تو ایک مسلمان مملوک کا آزاد کرنا اور مقتول کے اہل کو دیت حوالے کرنا ہے) آیت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ دیت کس پر واجب ہے۔ قاتل پر یا اس کے عاقلہ پر

دیت کی عاقلہ پر ذمہ داری

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قتل خطا کی دیت کا عاقلہ پر ایجاب کے سلسلے میں متواتر احادیث مروی ہیں اور اس پر فقہاء کا بھی اتفاق ہے۔ حجاج نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین وانصار کے درمیان ایک تحریر لکھوائی تھی جس میں مرقوم تھا کہ وہ اپنی اپنی دیتیں ادا کریں گے اور درست طریقے سے اپنے قیدی چھڑائیں گے اور مسلمانوں کے درمیان اصلاح کریں گے۔

ابن جریج نے ابو الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریری حکمنامہ بھیجا تھا کہ ہر بطن یعنی قبیلے کی شاخ پر اس کی دیت واجب ہے۔ آپ نے پھر یہ مراسلہ بھیجا کہ یہ بات جائز نہیں کہ ایک شخص کا آزاد کردہ غلام آقا کی اجازت کے بغیر اپنی ولاء کا تعلق کسی اور شخص سے جوڑ دے۔

مجالد نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ بنو ہذیل کی ایک عورت نے اپنے ہی قبیلے کی دوسری عورت کو قتل کر دیا۔ دونوں عورتوں کے شوہر اور بیٹے موجود تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کی عاقلہ پر ڈال دی اور اس کے شوہر اور لڑکے پر کوئی چیز عائد نہ کی اس پر مقتولہ کی عاقلہ نے کہا کہ اس کی میراث ہمیں ملنی چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا، میراثها لزوجها ولدها۔ نہیں، اس کی میراث اس کے

شوہر اور بیٹے کے لیے ہے۔ وہ عورت حاملہ تھی، اسے اسقاط ہو گیا۔ قاتلہ کے عاقلہ ڈر گئے کہ کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بچے کا تاوان بھی ان پر نہ ڈال دیں۔

انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ اسقاط کی بنا پر پیدا ہونے والے جنین نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ رویا اور نہ ہی آواز نکالی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ زمانۂ جاہلیت کی سجع بندی ہے۔" آپ نے اس جنین کے تاوان کے طور پر ایک غرہ یعنی ایک غلام یا ایک لونڈی دینے کا فیصلہ دیا تھا، جس شخص کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقل یعنی دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا وہ کہنے لگا: کیا ہم اس کی بھی دیت ادا کریں جس نے نہ کھایا، نہ پیا، نہ رویا اور نہ ہی کوئی آواز نکالی، اس جیسا خون باطل ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ شاعرانہ بات ہے۔ اس کی دیت ایک غلام یا لونڈی ہے۔" عبدالواحد بن زیاد نے مجالد سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں قاتل کے عاقلہ پر ایک غرہ یعنی غلام یا لونڈی لازم کر دی۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصبہ پر خونبہا کی ادائیگی لازم کر دی تھی۔ ابراہیم نخعی نے روایت کی ہے کہ حضرت صفیہ کے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کے متعلق حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ اپنا مقدمہ حضرت عمرؓ کے پاس لے کر گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت زبیرؓ کے حق میں میراث اور حضرت علیؓ پر اس کی دیت کا فیصلہ دیا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے ان لوگوں کے متعلق مروی ہے جنھیں مقتول کی لاش ملی تھی کہ اس کی دیت بیت المال پر ہو گی۔ حضرت عمرؓ سے ایک مقتول کے متعلق جو وداعہ اور ایک اور قبیلے کے علاقے کے وسط میں پڑا ملا تھا۔ آپ نے عاقلہ پر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں کہ آپ نے قتل خطا میں عاقلہ پر دیت واجب کر دی تھی۔ فقہاء امصار اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قول باری (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ۔ ہر شخص اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہو گا اور کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یؤخذ الرجل بجریرۃ ابیہ ولا بجریرۃ اخیہ۔ کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے جرم کی بنا پر ماخوذ نہیں ہو گا۔

آپ نے حضرت ابو رمثہ سے فرمایا تھا (لا یجنی علیک ولا تجنی علیہ اس کے جرم کی سزا تم نہیں بھگتو گے اور تمہارے جرم کی سزا یہ نہیں بھگتے گا) عقل انسانی کا بھی تقاضا یہی ہے کہ ایک انسان کو کسی اور کے جرم کی بنا پر نہ پکڑا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا آیت میں عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں ہے۔ اس میں کسی کو کسی دوسرے کے جرم پر پکڑنے کی نفی ہے۔ عاقلہ پر دیت کے ایجاب میں مجرم کے جرم کی بنا پر ان کے ماخوذ ہونے کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک دیت تو دراصل قاتل پر عائد ہوتی تھی لیکن عاقلہ کو قاتل کے ساتھ مل کر دیت کا بوجھ اٹھانے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ وہ اس کی دستگیری کر سکیں۔ یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ اس کے اس جرم کی سزا اور اس کا گناہ انھیں لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے اموال میں فقراء کے حقوق رکھے ہیں۔ اس کی یہ وجہ نہیں کہ اغنیاء نے کوئی جرم یا گناہ کیا ہے جس کی پاداش میں ان پر مالی بوجھ ڈالا گیا ہے بلکہ یہ سب کچھ اس وجہ سے ہے کہ وہ غریبوں کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کر سکیں اور ان کی دست گیری کر سکیں۔

اسی طرح ہر ممکن صورت سے صلہ رحمی اور والدین کے ساتھ نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔ ہمدردی اور غمخواری کا جذبہ ابھارنے اور آپس کے تعلقات کو بہتر بنانے کی خاطر ان باتوں کی ترغیب دی گئی ہے۔ اسی طرح قاتل کے ساتھ غمخواری کرنے اور اس کا بوجھ بٹانے کی خاطر عاقلہ کو دیت کا بوجھ مل کر برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس میں عاقلہ یا قاتل پر طاقت سے زیادہ بوجھ برداشت کرنے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر ایک کو زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم تی کس کے حساب سے دینے پڑتے ہیں۔ اگر وظائف حاصل کرنے والوں کے رجسٹروں میں ان کے ناموں کا اندراج ہوگا تو یہ رقم وہیں منہا کر لی جائے گی اور اس کی ادائیگی میں تین سال تک کی مہلت بھی مل جاتی ہے اس طرح جس بات کی انھیں ترغیب دی گئی ہے وہ مکارم اخلاق میں داخل ہے۔

عربوں میں اسلام سے پہلے بھی دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا رواج تھا اور یہ چیز ان کے اچھے افعال اور مکارم اخلاق میں شمار ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق دنیا میں میری بعثت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ میں عمدہ اخلاق کی تکمیل کر دوں) اس لیے دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا فعل عقلی طور پر بھی مستحسن ہے اور اخلاق عادات کی رو سے بھی پسندیدہ ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یوخذ الرجل بجریرۃ ابیہ ولا بجریرۃ اخیہ) نیز (ولا یجنی علیک ولا تجنی علیہ) عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ ہم آیت کی توجیہ میں بیان کر آئے ہیں۔ نہ ہی اس میں کسی کو کسی کی حرکت پر ملامت کا پہلو ہے اور نہ ہی کرے کوئی اور بھرے کوئی ' کا مفہوم ہے۔

عاقلہ پر دیت کے وجوب کی کئی مستحسن اور قابل قبول وجوہات ہیں۔ اول جس طرح اللہ تعالیٰ نے اغنیا کے اموال میں فقراء کے لیے صدقات کا وجوب فرما دیا ہے اسی طرح اس کی گنجائش ہے کہ قاتل سے قتل کا فعل سرزد ہوئے بغیر اللہ تعالیٰ اس کے عاقلہ پر شروع ہی سے اس کے لیے مال کے ایجاب کا حکم لگا دے۔

دوم عاقلہ پر دیت کا بوجھ دستگیری کرنے اور ہاتھ بٹانے کے تصور کی بنیاد پر کیا گیا ہے اسی لیے ہمارے اصحاب نے اس دیت کا بوجھ ان لوگوں پر ڈالا ہے جن کے ناموں کا سرکاری طور پر اندراج اس قاتل کے نام کے ساتھ دیوان یعنی وظائف کے رجسٹر میں ہوگا۔ دیت کا بوجھ اس کے رشتہ داروں پر نہیں ڈالا جائے گا اس لیے کہ قاتل کے اہل دیوان اس کی مدد کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جنگ کے موقعہ پر وہ ایک دوسرے کی مدد کرنے، ایک دوسرے کی حمایت کرنے اور اپنی عزت و آبرو کی مدافعت میں ایک دوسرے کا ساتھ دیتے ہیں چونکہ یہ لوگ جنگ اور دفاع کی صورت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اس لیے انھیں دیت کا بوجھ اٹھانے میں بھی ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کا حکم دیا گیا تاکہ جنگ میں جس طرح ایک دوسرے کی یکساں طور پر مدد کرتے ہیں اسی طرح دیت کا بوجھ بھی یکساں طور پر اٹھائیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ عاقلہ پر دیت کے وجوب سے ان کے درمیان پہلے سے پیدا شدہ بغض و عداوت اور کینہ کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہ چیز آپس کی الفت و محبت اور تعلقات کی بہتری کا سبب بن جائے گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دو شخصوں کے درمیان نفرت، وعداوت موجود ہو اور پھر ایسا ہو جائے کہ ان میں سے ایک شخص دوسرے پر لازم ہونے والی ذمہ داری کو اپنے سر لے لے تو اس سے دونوں کے درمیان پایا جانے والا کینہ ختم ہو جائے گا، آپس میں محبت پیدا ہو جائے گی اور تعلقات درست ہو جائیں گے۔

مثلاً کوئی شخص ان دونوں میں سے کسی کو نقصان پہنچانا چاہے اور دوسرا شخص اس کی پوری حمایت کرے اور اس کی مدافعت کرے تو اس سے دلوں کا کینہ اور بغض ختم ہو کر اس کی جگہ ایک دوسرے

کی مدد، تعاون اور اچھے تعلقات کا جذبہ پیدا ہو جائے گا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس موقعہ پر ایک شخص قاتل پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھالیتا ہے تو اس سے اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھا لے گا۔ اس طرح دیت کے سلسلے میں اس شخص کے تعاون کا اقدام ضائع نہیں جائے گا بلکہ اس کا ایک خوش گوار اثر یہ ہو گا کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس شخص کے لیے ایسے ہی اقدامات کرے گا۔

یہ وہ وجوہات ہیں جو عقل کی نظروں میں مستحسن ہیں اور ان کی کوئی تردید نہیں کر سکتا۔ البتہ ان میں صرف ان لوگوں کو کیڑے نظر آتے ہیں جن کے ذہنوں میں الحاد ہوتا ہے اور نہ صرف قلتِ علم و معرفت اور تنگ نظری کے شکار ہوتے ہیں بلکہ غور و فکر کی نعمت سے بھی محروم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی توفیق و ہدایت سے نوازا ہے اس پر اس کا لاکھ لاکھ شکر ہے۔

قتلِ خطا کی دیت کے وجوب کے لیے تین سالوں کی مدت کے متعلق اختلاف رائے نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ دیت جو صلح کے بغیر واجب ہو گئی ہو اس کی مدت تین سال ہے۔

اشعث نے شعبی سے اور حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ سرکاری طور پر وظائف دینے کا کام سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں لازم کر دیا۔ اور ان وظائف میں تین سالوں کے دوران دیت کی پوری رقم کی وصولی کو بھی لازم کر دیا، آپ نے دو تہائی اور نصف دیت کے لیے دو سال کا عرصہ مقرر کیا اور اس سے کم کے لیے ایک سال کا عرصہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے یہ بات بکثرت منقول ہوئی ہے اور سلف میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا۔ فقہاء امصار نے بھی اس پر اتفاق کیا اس لیے یہ اجماع بن گیا اور اب اس کے خلاف چلنے کی گنجائش باقی نہیں رہا۔

عاقلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء

عاقلہ کے متعلق فقہاء امصار کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق کن لوگوں پر ہو گا۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے دوسرے تمام اصحاب کا قول ہے کہ قتلِ خطا میں دیت عاقلہ پر واجب ہو گی اور اس کی مدت فیصلے کی تاریخ سے لے کر تین سالوں تک ہو گی۔ اگر قاتل اہلِ دیوان میں سے ہے تو اہلِ دیوان

اس کے عاقلہ ہوں گے۔ ان کے وظائف میں سے اس حساب سے دیت کی وصولی ہو گی کہ ان میں سے ہر ایک کو پوری دیت میں سے زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم ادا کرنے پڑیں۔
اگر ہر شخص کے حصے میں آنے والی رقم اس سے زائد ہو گی تو اہل دیوان کے ساتھ اس ادائیگی میں ان قبائل کو بھی شامل کر لیا جائے گا جو نسب کے لحاظ سے ان سے سب سے زیادہ قریب ہوں گے۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہیں ہو گا تو اس کے عاقلہ پر تین سالوں کی مدت کے اندر دیت کی ادائیگی لازم کر دی جائے گی۔ قاتل سے جو سب سے قریب ہو گا اس کی باری پہلے آئے گی اور بقیہ رشتہ داروں کے لیے بھی 'الاقرب فالاقرب' کا یہی اصول اپنایا جائے گا۔ ادائیگی کی مدت کی ابتدا قاضی کے فیصلہ سنانے کے دن سے شروع ہو گی۔
دیت کی وصولی کا طریق کار یہ ہو گا کہ ہر سال کے شروع میں تہائی دیت فی کس تین یا چار درہم کے حساب سے وصول کیا جائے گا۔ اس رقم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی یہ حد قائم رکھنے کے لیے بوقت ضرورت نسب کے لحاظ سے قریب ترین قبائل کو بھی اس کی ادائیگی میں حصہ دار بنا لیا جائے گا۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ حلیف پر لازم ہونے والی دیت اس کے حلفا ادا کریں گے اور اس کی قوم اس پر عائد ہونے والی دیت ادا نہیں کرے گی۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی میں اہل دیوان دوسرے تمام عاقلہ سے بڑھ کر ذمہ دار نہیں ہوتے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دیت کا بوجھ قبائل پر ڈالا جائے گا۔ مالدار پر اس کے حساب سے اور اس سے کم مال رکھنے والے پر اس کے حساب سے حتیٰ کہ ایک شخص کے حصے میں زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو درہم کی رقم آ جائے۔ امام مالک سے منقول ہے کہ یہ رقم ان کے سرکاری وظائف سے وصول کی جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ جس سال قتل کا دقوعہ پیش آیا ہو گا اس سال تہائی دیت وصول کی جائے گی لیکن یہ وصولی مردوں کو وظائف ملنے کے موقعہ پر کی جائے گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی کا لزوم مردوں پر ان وظائف میں ہو گا جو لڑائی میں شرکت کے قابل افراد کو دیے جاتے ہیں۔ لیث کا قول ہے کہ عقل یعنی دیت کا لزوم قاتل کے ساتھ ساتھ اس قوم پر بھی ہو گا جن کے ساتھ قاتل سرکاری وظائف حاصل کرتا ہے۔ قاتل کی اپنی قوم پر اس کا لزوم نہیں ہو گا۔ اگر اس قوم میں ایسے لوگ موجود نہیں ہوں گے جو دیت کا بوجھ اٹھا سکتے ہوں تو ان کے ساتھ ان کے قریب ترین قبائل کو شامل کر لیا جائے گا۔

المزنی نے اپنی کتاب "المختصر" میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کا وجوب رشتہ داروں پر ہوتا ہے، اہل دیوان اور حلیفوں پر نہیں ہوتا۔ رشتہ داروں میں یہ ترتیب رکھی جائے گی کہ اس کے باپ کی طرف سے، پھر دادا کی طرف سے، پھر پردادا کی طرف سے اس کے رشتہ داروں سے الاقرب فالاقرب کے اصول کے تحت رقم وصول کی جائے گی۔ اگر مذکورہ بالا رشتہ دار بعض حصہ ادا کرنے سے قاصر رہیں تو ان کے موالی یعنی انھیں آزاد کرنے والے یہ باقی ماندہ حصہ ادا کریں گے۔

اگر موالی بھی اس سے عاجز رہیں تو ان کے عاقلہ اگر ہوں گے تو ادائیگی کریں گے۔ اگر ان کے رشتہ دار نہیں ہوں گے اور نہ ہی موالی اعلیٰ یعنی آزاد کرنے والے آقا موجود ہوں گے تو موالی اسفل یعنی ان کے آزاد کردہ غلام ادائیگی کا بوجھ اٹھائیں گے۔ جو شخص مالدار ہوگا وہ نصف دینار کی ادائیگی کا بوجھ اٹھائے گا اور جو اس سے کمتر ہوگا وہ ربع دینار کا بوجھ اٹھائے گا کسی پر نصف دینار سے زائد یا ربع دینار سے کم رقم لازم نہیں کی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علی کل بطن عقولہ) نیز (لا یتولی مولی قوم الا باذنهم) الاقرب فالاقرب کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ کہ اس معاملے میں مجرم کے قریب و بعید رشتہ دار سب یکساں ہیں۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے سلمہ بن نعیم سے، جبکہ ان کے ہاتھوں ایک مسلمان کا تا فرکے شبہ میں قتل ہوگیا، فرمایا تھا: "تم پر اور تمھاری قوم پر دیت ہے"۔

حضرت عمرؓ نے اس معاملے میں قریب و بعید کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا یہ چیز اس معاملے میں قریب و بعید کی یکسانیت نیز انھیں لازم آنے والے فی کس حصے کے اعتبار سے ان کی یکسانیت پر دلالت کرتی ہے اور اس معاملے میں غنی اور فقیر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

یہ بات اس پر بھی دال ہے کہ قاتل بھی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (علیك وعلی قومك الدیة) زمانۂ جاہلیت میں لوگ نصرت اور مدد کی بنیاد پر ایک دوسرے پر عائد ہونے والی دیتیں بھرتے تھے۔ پھر اسلام کا زمانہ آگیا اور یہ معاملہ اسی طرح چلتا رہا پھر حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں انتظامی اصلاحات کے تحت دواوین یعنی رجسٹر بنوائے جن میں تمام لوگوں کے ناموں کا اندراج کر دیا اور ایک جھنڈے اور فوجی دستے کے تحت آنے والے افراد کو ایک ہاتھ یعنی ایک بازو قرار دیا۔

پھران پر یہ ذمہ داری ڈال دی کہ ان کے مقابلہ میں آنے والے دشمنوں سے سب مل کو جنگ کریں گے۔ اس طرح یہ لوگ جھنڈوں اور دواوین کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد کرتے اور ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے ۔اگر کوئی شخص اہل دیوان میں سے نہ ہوتا پھر دیت کا لزوم قبائل پر ہوتا کیونکہ اس صورت میں قبائل کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد ہوتی۔

اس لحاظ سے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام دونوں میں ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کا سبب ایک ہی تھا یعنی نصرت اور مدد۔ جب زمانۂ اسلام میں مدد اور نصرت کی بنیاد جھنڈوں اور دواوین پر رکھی گئی تو لوگ اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے رہے کیونکہ اس صورت میں ان کی یہ نصرت قبیلے کی بنیاد پر نصرت سے اخص تھی۔ پھر جھنڈوں اور دواوین کی عدم موجودگی میں قبائل کے ذریعے ایک دوسرے کی مدد کرتے اس لیے اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھی بھریں گے۔

عقل یعنی دیت کی ادائیگی نصرت کے تابع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں عقل میں داخل نہیں ہوتیں کیونکہ ان کی ذات میں نصرت کے معنی نہیں پائے جاتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقل کے سلسلے میں نصرت کا اعتبار درست ہے۔ رہا حلف کی بنا پر عقل کا اعتبار تو اس سلسلے میں وہ روایت بطور دلیل پیش کی جاتی ہے جسے سعد بن ابراہیم نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

(لاحلف فی الاسلام، وایما حلف کان فی الجاھلیۃ فلم یزدہ الاسلام الاشدۃ اسلام میں کوئی حلف نہیں، زمانۂ جاہلیت میں جو حلف اور معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اسے اور پختہ کر دیا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت کے حلف اور معاہدے کو برقرار رکھا۔ اہل جاہلیت کے نزدیک نصرت اور عقل کے معاملوں میں حلف کی حیثیت قرابت جیسی ہوتی تھی۔ پھر اسلام نے اسے اور پختہ کر دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (مولی القوم من انفسھم وحلیفھم منھم، کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان میں سے ہی ہے اور ان کا حلیف بھی ان میں سے ہے) ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سواروں نے ایک مشرک پر حملہ کرکے اسے پکڑ لیا تھا اور پھر آپ نے اسے مسجد نبوی کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا تھا اس شخص نے جب یہ پوچھا کہ مجھے کس جرم کی پاداش میں یہاں قید کیا گیا ہے تو آپ نے جواب دیا تھا کہ "تمہارے حلیفوں کے جرم کی پاداش میں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف اسلام کی نفی کر دی ہے کیونکہ آپ کا ارشاد ہے (لا حلف فی الاسلام) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حلف کی نفی کا مفہوم یہ ہے کہ ذوی الارحام کی موجودگی میں حلف کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حلف کی بنا پر ایک دوسرے کو وارث قرار دیتے تھے اور ذوی الارحام کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ لیکن نصرت اور عقل کے سلسلے میں حلف کا حکم بحالہ باقی اور ثابت ہے اسی طرح ولاء بھی ثابت اور باقی ہے اس کی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کی جائے گی۔

اس کی دلیل وہ روایتیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزشتہ سطور میں نقل کی گئی ہیں۔ ہمارے اصحاب نے ہر شخص پر زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم لازم کیے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مقدار کے لزوم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے زائد مقدار میں اختلاف ہے اس کے لزوم کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے یہ لازم نہیں ہوگا۔

دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ قاتل بھی داخل ہوگا۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، ابن شبرمہ لیث اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ قاتل داخل نہیں ہوگا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ قاتل بھی داخل ہوگا اور عاقلہ کے ساتھ یہ بھی دیت بھرے گا۔ سلف سے اس قول کی مخالفت میں کوئی روایت نہیں ہے۔ عقلی طور پر بھی یہ ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ دیت کا لزوم بنیادی طور پر قاتل پر ہوتا ہے اور عاقلہ صرف قاتل کی دستگیری اور اس کی مدد کی بنیاد پر دیت کی ادائیگی کرتے ہیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ عاقلہ کو صرف متیقن مقدار لازم ہو جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عاقلہ کو ان کے ایک فرد کے حصے کے سوا باقی حصے لازم ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دیت کی وہ کون سی مقدار ہے جو ان کے ایک فرد کے حصے میں آتی ہے آیا اس حصے کو بھی عاقلہ کو برداشت کرنا ہوگا؟ اس لیے ضروری ہے کہ وہ حصہ عاقلہ کو لازم نہ ہو۔ کیونکہ عاقلہ پر اس کے لزوم کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ عاقلہ دیت کی ادائیگی صرف قاتل کی طرف سے کرتا ہے اس لیے قاتل کی اپنی ذات کی طرف سے اس کی ادائیگی بطریق اولیٰ ہونی چاہیے اس لیے اسے بھی اس میں داخل ہونا چاہیے۔ نیز اگر مجرم قاتل کے علاوہ کوئی اور ہوتا تو قاتل دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوتا تاکہ عاقلہ کا بوجھ کچھ ہلکا ہو جائے اب جبکہ وہ خود مجرم ہو تو عاقلہ

پر بوجھ ہلکا کرنے کی غرض سے ان کے ساتھ اسے بطریق اولیٰ داخل ہونا چاہیے کیونکہ ایک دوسرے کی مدد اور دستگیری کے لحاظ سے ان سب کا درجہ یکساں ہے۔

قول باری ہے (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے) امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ قتل کے کفارہ میں ایک غلام بچے کو آزاد کرنا بھی درست ہے جبکہ اس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو۔

عطاء کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، شعبی اور ابراہیم سے منقول ہے کہ صرف اسی غلام کا آزاد کرنا درست ہوگا جو نماز پڑھتا اور روزے رکھتا ہو، یعنی بالغ ہو۔ کفارۂ ظہار میں اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

پہلے قول کی صحت پر قول باری (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) دلالت کرتا ہے اس لیے کہ آزاد کیا جانے والا بچہ "رقبۂ مومنہ" ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ وینصرانہ ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت یعنی فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی اور نصرانی بنا دیتے ہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کی پیدائش کے وقت اس پر فطرت پر ہونے کا حکم ثابت کر دیا اس لیے لفظ کے مطلق ہونے کی بنا پر اس بچے کا جواز واجب ہوگیا۔ اس پر قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً) بھی دلالت کرتا ہے، آیت میں وارد لفظ بالغ مومن کی طرح نابالغ بچے کو بھی شامل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) کا عموم بچے کو بھی شامل ہو۔

اللہ تعالیٰ نے صوم وصلوٰۃ کی شرط نہیں لگائی اس لیے اس مطلق لفظ پر اس شرط کی زیادتی جائز نہیں ہوگی کیونکہ نص پر زیادتی اس کے نسخ کی موجب ہوتی ہے۔ اگر کوئی غلام مسلمان ہو جاتا اور اس کا آقا اسے نماز اور روزے کے اوقات کی آمد سے پہلے اپنے کفارہ میں آزاد کر دیتا تو اس کا کفارہ ادا ہو جاتا کیونکہ اس غلام میں اسم ایمان کا وجود حاصل ہو چکا تھا اس لیے بچے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ وہ بھی اسم ایمان کے اطلاق میں داخل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسلام لانے کے بعد آزاد ہونے والا غلام کفارہ کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک وہ نماز نہ پڑھ چکا ہو اور روزے نہ رکھ چکا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مسلمانوں کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان ہونے والے غلام پر نماز یا روزے کے وقت کی آمد سے پہلے ایمان کے اسم کا اطلاق

درست ہے۔

اس لیے معترض نے ایمان کے ساتھ نماز اور روزے کے افعال ادا کرنے کی شرط کہاں سے لگائی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں باتوں کی شرط نہیں لگائی ہے۔ نیز معترض آیت میں اس مفہوم کا کیوں اضافہ کر رہا ہے جو آیت میں موجود نہیں ہے اور نص جس چیز کی اباحت کر رہا ہے معترض اس کی کیوں ممانعت کر رہا ہے جبکہ اس کے پاس اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں جو اس ممانعت کا موجب بن سکتا ہو۔

معترض کے اعتراض سے نسخ قرآن کا ایجاب لازم آتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے توارث نماز جنازہ اور نہ قاتل پر دیت کے وجوب کے لحاظ سے بچے کا حکم بالغ مرد کے حکم جیسا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کفارہ کے جواز کے لحاظ سے اس کا حکم بھی بالغ مرد کے حکم کی طرح ہو کیونکہ بچہ بھی ایسا مکمل غلام ہے جس پر ایمان کا حکم لگا ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) حقیقتاً ایک ایسے بالغ غلام کا متقضی ہے جو ایمان کا اعتقاد بھی رکھتا ہو ایسے غلام کا متقضی نہیں جس پر ایمان کا حکم تو لگا ہو لیکن اسے ایمان کا کوئی اعتقاد نہ ہو۔ دوسری طرف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس غلام کی یہ صفت ہو وہ آیت میں مراد ہے۔

اس لیے اس کے ساتھ آیت کے اندر اس غلام کا دخول نہیں ہوگا جس پر اس صفت ایمان کا مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہو۔ یعنی ایسا بچہ جس کا ابھی کوئی اعتقاد ہی نہ ہو۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل خطا کے کفارہ میں غیر بالغ غلام کو آزاد کر دینا جائز ہے جبکہ وہ نماز پڑھتا اور روزے رکھتا ہو ایسے غلام میں کسی نے بھی حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط نہیں لگائی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جس بچے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا حالانکہ ایمان کے متعلق اس کا اعتقاد درست صورت میں نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام میں حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط کا اعتبار غلط اور ساقط ہے۔

جب سلف کے اتفاق کی بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی تو ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ ہر اس فرد میں ایمان کے وجود کا اعتبار کرنا درست ہوگا جسے ایمان کی علامت اور نشانی لاحق ہو جائے چاہے یہ علامت

اسے جس طرح بھی لاحق ہواس سے کوئی بحث نہیں۔ بچے کے والدین میں سے اگر ایک مسلمان ہوگا تو بچے کو یہ علامت لاحق ہوجائے گی اس لیے کفارہ میں ایسے غلام بچے کو آزاد کرنا درست ہوگا۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ یَّصَّدَّقُوْا۔ اِلّا یہ کہ مقتول کے وارثین خونبہا معاف کر دیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ کہ مقتول کے اولیاء قاتل کو خونبہا اور دیت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دیں۔ ابراء کے اس عمل کو صدقہ کا نام دیا گیا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مقروض سے کہہ دے کہ میں نے قرض تجھ پر صدقہ کر دیا تو اس سے مقروض قرض کی ادائیگی سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ مقروض کی طرف سے اسے قبول کرنا برأت کی صحت کے لیے ضروری نہیں ہوگا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب تک مقروض اس بخشش کو رد نہ کر دے اس وقت تک برأت کا حکم باقی رہے گا۔ زفر کا قول ہے کہ جب تک مقروض اسے قبول نہیں کرے گا اس وقت تک قرض سے اس کی برأت نہیں ہوگی۔

زفر کے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے انھوں نے اسے اعیان کے ہبہ کی حیثیت دی ہے کہ جب تک وہ شخص جسے ہبہ کیا جا رہا ہے اسے قبول نہ کرلے اس وقت تک کسی عین کا ہبہ درست نہیں ہوگا۔

ظاہر آیت ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں قبول کر لینے کی شرط نہیں ہے۔ نیز یہ کہ دین قرض دینے والے کا اپنا حق ہوتا ہے اس لیے اپنے حق کا اسقاط اسی طرح درست ہوتا ہے جس طرح قتل عمد میں قاتل کو معاف کر دینا اور اپنے غلام کو آزاد کر دینا درست ہوتا ہے اور اس کی صحت کے لیے دوسرے فریق کا قبول کر لینا ضروری نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مقروض برأت کو رد کر دے گا اور اسے قبول نہ کرے گا تو اس صورت میں قرض پھر سے اس کے ذمہ عائد ہو جائے گا۔ دوسرے حضرات کے نزدیک قرض پھر سے عائد نہیں ہوگا انھوں نے اسے عتق اور قتل عمد معاف کر دینے کے حکم میں رکھا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں آزاد کردہ غلام پر پھر سے غلامی لاحق نہیں ہوتی اور قتل عمد میں قاتل قابل گردن زدنی نہیں رہتا۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ قرض سے برأت کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قرض خواہ مقروض سے کسی چیز مثلاً کپڑے وغیرہ پر مصالحت کر لے تو مقروض بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اگر مقروض کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی وہ کپڑا ضائع ہو جائے تو

برأت باطل ہو جائے گی اور قرض دوبارہ عائد ہو جائے گا

اس کے برعکس عتق اور خون کی معافی ایک دفعہ واقع ہو جانے کے بعد کسی حالت میں بھی فسخ نہیں ہوتے۔ تملیک کے لفظ کے ساتھ بھی قرض سے برأت واقع ہو جاتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ صدقہ بھی تملیک کے الفاظ میں سے ایک لفظ ہے۔

اور آیت میں لفظ صدقہ سے برأت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے۔ اس کی حیثیت اعیان جیسی نہیں ہوتی۔ جب ابراء کے لفظ کے ساتھ کوئی شخص کسی کو ان اعیان کا مالک بنا دیتا ہے تو وہ ان کا مالک نہیں بنتا۔

مثلاً کوئی شخص کسی سے یہ کہے "میں نے تمہیں اس غلام سے بری الذمہ قرار دیا" ان الفاظ کی بنا پر وہ شخص اس غلام کا مالک نہیں بنے گا خواہ دوسرا شخص اس برأت کو قبول بھی کیوں نہ کرے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے: "تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں صدقہ کر دیا" یا یوں کہے "تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں ہبہ کر دیا" تو ان فقروں کے ذریعے برأت درست ہو جائے گی۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مالدار ہو پھر وہ مقروض سے کہے "میں نے تم پر اپنا قرضہ صدقہ کر دیا" تو مقروض اس قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

زیر بحث آیت کے سلسلے میں یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اولیاء اور ورثاء کو اہل سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ قول باری (فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا ادا کرے) اس کے معنی ہیں خون بہا اس کے ورثاء کو ادا کیا جائے۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ ایک شخص اگر کسی کے اہل کے لیے وصیت کرتا ہے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس سے مراد اس کی بیویاں ہوں لیکن میں نے قیاس کو ترک کر کے اس وصیت کو ان تمام افراد کے حق میں قرار دیا ہے جو اس شخص کے عیال میں داخل ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل کے اسم کا اطلاق بیوی پر نیز ان تمام لوگوں پر ہوتا ہے جو شخص کے گھر میں اس کے ساتھ رہتے ہوں۔ اسی طرح ایک شخص کے پیروکاروں اور اس کے رہنے والے لوگوں پر بھی اہل کا اسم محمول ہوتا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ۔ ہم تمہیں اور تمہارے گھر والوں کو بچانے والے ہیں مگر تمہاری بیوی) یہاں لفظ اہل کا اطلاق ان تمام لوگوں پر ہوا جو

لوط علیہ السلام کے اہل منزل تھے یعنی آپ کی اولاد اور ان کے علاوہ وہ تمام افراد جو آپ کے ساتھ گھر میں سکونت پذیر تھے۔

نیز ارشاد ہے (فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ۔ ہم نے انھیں اور ان کے اہل کو سب کو بچا لیا) اسی طرح لفظ اہل کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو دین کے اندر کسی کے پیروکار ہوں جیسا کہ قول باری ہے

(وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ۔ اور نوح کو جب انھوں نے اس سے پہلے پکارا تھا ہم نے ان کی پکار کا جواب دیا اور ایک بڑے کرب سے انھیں رہائی دلائی) اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر حضرت نوح علیہ السلام کے متبعین کو ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کے متعلق فرمایا (إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ۔ وہ تمھارے اہل میں سے نہیں ہے اس کا عمل غیر صالح ہے) اس لیے اسم اہل مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

کبھی اہل کا اطلاق کر کے اس سے آل مراد لیا جاتا ہے اور آل وہ ہوتے ہیں جو اس کے باپ کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہوتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ آل نبی، اہل بیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان دونوں کے معنی ایک ہیں۔

قتل شبہ عمد

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک اصول یہ ہے کہ ہر وہ قتل جو کسی ہتھیار یا ہتھیار جیسی چیز کے ذریعے ہو مثلاً بانس کی چھال یا پتھر کی دھار یا کسی دھار دار چیز کے ذریعے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہو یا آگ میں جلانے کے ذریعے قتل کی یہ تمام صورتیں خالص قتل عمد ہیں ان میں قصاص واجب ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں ہے

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ان چیزوں کے ماسوا لاٹھی اور پتھر کی ضرب سے کسی کو قتل کر دینا خواہ پتھر چھوٹا ہو یا بڑا وہ شبہ عمد کہلاتا ہے۔ اسی طرح پانی میں ڈبو کر مار دینا بھی شبہ عمد ہے۔ اس میں عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے اور قاتل پر کفارہ ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیت کو مغلظہ بنانا صرف اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے ہوگا ان کی تعداد کے لحاظ سے نہیں۔ نیز جان لینے سے کم درجے کا نقصان شبہ عمد نہیں ہوگا بلکہ جس چیز سے بھی اس نے ضرب لگا کر نقصان پہنچایا ہوگا اس پر اس کا قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ قصاص لینا ممکن ہو۔

اگر قصاص لینا ممکن نہیں ہوگا تو اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی۔ اگر دیت اونٹوں کی شکل میں ہوگی تو جتنے اونٹ واجب ہوں گے انھیں قسطوں میں ادا کرے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا اصول یہ ہے کہ شبہ عمد قتل کی وہ صورت ہے جس کی وجہ سے عام طور پر قتل کا وقوعہ نہیں ہوگا مثلاً ایک طمانچہ مارنا یا کوڑے کی ایک ضرب لگانا وغیرہ۔ اگر قاتل اس فعل کی تکرار کرتا رہے اور اس کا مجموعہ کسی کو قتل کرنے کے لیے کافی سمجھا جاتا ہو تو ایسی صورت میں یہ قتل عمد ہوگا اور تلوار کے ذریعے اس کا قصاص لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کو پانی میں اس طرح ڈبوئے رکھا کہ مرنے والے کو اس سے نکلنے

ناممکن ہوگا تو یہ بھی قتل عمد شمار ہوگا۔ عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے البتہ انھوں نے شبہ عمد کی دیت قاتل کے مال میں واجب کی ہے۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جو قتل شبہ عمد کی صورت میں ہوگا اس کی دیت کا وجوب قاتل کے مال میں ہوگا۔ دیت کی ابتدا اس کے مال سے کی جائے گی اور دیت کی مقدار مکمل کرنے کے لیے اس کا سارا مال بھی لیا جا سکے گا اگر اس کا سارا مال کفایت نہیں کرے گا تو دیت کا باقی ماندہ حصہ اس کے عاقلہ پر لازم آئے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو لاٹھی مارے یا اس پر پتھر پھینکے یا عمداً ضرب لگائے اگر ان صورتوں کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے گی تو یہ قتل عمد ہوگا اور اس میں قصاص واجب ہوگا۔

قتل عمد کی یہ بھی صورت ہے کہ دو شخصوں کے درمیان گرما گرمی ہو جائے اور ایک کی طرف سے دوسرے کو ضرب لگائی جائے۔ ضرب لگانے والا جب اس جگہ سے واپس ہو تو اس وقت مضروب زندہ ہو لیکن اس کے بعد مر جائے۔ اس میں قسامہ واجب ہوگا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ قتل شبہ عمد باطل ہے۔ قتل کی صرف دو قسمیں ہیں۔ عمد اور خطا۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاٹھی یا پتھر یا اپنے ہاتھ سے ضرب لگائے اور مضروب مر جائے تو اس میں دیت مغلظہ لازم آئے گی۔ قصاص لازم نہیں آئے گا۔

قتل عمد وہ قتل ہے جس کا ارتکاب کسی ہتھیار کے ذریعے کیا جائے اس میں قصاص واجب ہوگا۔ انسانی جان لینے کی صورتیں قتل عمد، قتل شبہ عمد اور قتل خطا کی شکل میں ہو سکتی ہیں۔ زخم میں یا تو عمد ہوتا ہے یا خطا۔

فضل بن دکین نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے لکڑی یا ہڈی کی دھاردار نوک بنا کر کسی آزاد آدمی کے پیٹ میں چبھو دی اور اسے زخمی کر دیا تو یہ شبہ عمد کی صورت ہوگی اس میں قصاص نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سفیان ثوری سے منقول یہ قول شاذ ہے اور اہل علم کا قول اس کے خلاف ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ شبہ عمد میں دیت ہے جو مجرم کے مال سے ادا کی جائے گی۔ اور اگر اس کے مال سے دیت کی مقدار پوری نہیں ہوگی تو عاقلہ پر اس کی ادائیگی لازم آئے گی۔

شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاٹھی یا کوڑے کی ایک ضرب لگائے اور مضروب مر جائے۔ اگر اس نے دوبارہ ضرب لگائی اور مضروب اسی جگہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہوگا اور اس کے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں دیت عاقلہ پر لازم آئے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کسی نے کسی کو لاٹھی سے ایک ضرب لگائی اور پھر لاٹھی بلند کر کے دوسری ضرب سے اسی جگہ اسے قتل کر دیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا اگر اس نے دوسری ضرب لگائی لیکن مضروب کی فوری موت واقع نہیں ہوئی بلکہ بعد میں اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ شبہ عمد ہوگا اس میں قصاص لازم نہیں آئے گا بلکہ عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔ قتل خطا میں بھی عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قتل عمد وہ قتل ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا جائے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی انگلی سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی تو قاتل کو مقتول کے ولی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں عاقلہ پر دیت لازم ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لیث کے نزدیک قتل شبہ عمد کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قتل یا تو خطأ ہوگا یا عمداً۔ مزنی نے اپنی کتاب "المختصر" میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پر تلوار یا پتھر یا نیزے کی انی یا جسم کو پھاڑ ڈالنے والی کوئی دھار دار چیز سے ضرب لگائے یا اس کی جلد یا گوشت کو نشانہ بنائے اور اس طرح اسے زخمی کر دے خواہ زخم چھوٹا ہو یا بڑا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔

اگر اس نے پتھر سے سر کچل دیا یا مسلسل اس کا گلا دباتا رہا یا مسلسل کوڑے برساتا رہا یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی یا اسے کسی چیز کے اندر بند کر کے اوپر سے ڈھکنا لگا دیا اور کھانے پینے کو کچھ نہ دیا اسے سخت گرمی یا سردی میں ایسی شکل میں کوڑے لگاتا رہا جس سے اغلباً موت واقع ہو جاتی ہو اور اس طرح مضروب مر گیا تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔

اگر اس نے مقتول کو کسی ستون یا ہلکے خیمے کے بانس یا پتھر سے مارا ہو جس سے اس کا سر نہ کچلا گیا ہو یا تلوار کی دھار سے ضرب لگائی ہو لیکن مقتول زخمی نہ ہوا ہو یا اسے کنارے کے قریب ہی دریا یا سمندر میں پھینک دیا ہو اور وہ اسے اچھی طرح تیرنا آتا ہو یا کوئی ایسی حرکت کی ہو جو اغلباً جان لیوا نہیں ہوتی۔ ان صورتوں میں اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم نہیں آئے گا البتہ عاقلہ پر دیت مغلظہ لازم آئے گی۔

قتل شبہ عمد کے ثبوت کی دلیل وہ روایت ہے جسے ہشیم نے خالد الحذاء سے انھوں نے قاسم بن ربیعہ بن جوشن سے، انھوں نے عقبہ بن اوس السدوسی سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے دن خطبہ دیا اور اپنے خطبے میں ارشاد فرمایا:

(الا ان قتیل خطأ العمد بالسوط والعصا والحجر فیہ المدیۃ مغلظۃ مائۃ من الابل منھا اربعون خلفۃ فی بطونھا اولادھا۔ لوگو! سن لو، خطأ عمد (شبہ عمد) کا مقتول جسے کوڑا، لاٹھی یا پتھر مار کر قتل کر دیا گیا ہو اس کی دیت مغلظہ ہوگی، یعنی سو اونٹ جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں گی)

ابراہیم نے عبید بن فضلہ خزاعی سے، انھوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو خیمے کے بانس کے ساتھ ضرب لگائی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عصبہ پر دیت کی ادائیگی اور مقتولہ کے جنین کے بدلے ایک غرہ یعنی غلام یا لونڈی دینے کا فیصلہ سنایا۔

یونس نے ابن شہاب زہری سے، انھوں نے سعید بن المسیب اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو ایک پتھر دے مارا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی، ساتھ ہی اس کا جنین بھی ہلاک ہوگیا۔ لوگ یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے۔ آپ نے فیصلہ دیا کہ مقتولہ کے جنین کی دیت ایک غلام یا باندی ہے اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر لازم کر دی۔

درج بالا روایتوں میں سے ایک کے مطابق خیمے کے بانس سے ضرب لگائی گئی تھی اور دوسری روایت کے مطابق پتھر مارا گیا تھا۔ ابو عاصم نے ابن جریج سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے قسم دے کر جنین کی دیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے بارے میں پوچھا۔

حمل بن مالک بن نابغہ نے عرض کیا کہ میں اپنی دو بیویوں کے درمیان تھا۔ ایک نے دوسری کو بیلن یا خیمے کے بانس سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہوگئی۔ ساتھ ہی اس کا جنین بھی ہلاک ہوگیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ جنین کی دیت میں ایک غلام یا لونڈی دی

جائے گی اور زانیہ کو قتل کر دیا جائے گا۔

حجاج بن محمد نے ابن جریج سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے ابو عاصم اور حجاج نے ابن جریج سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ "آپ نے اس عورت کو قتل کر دینے کا حکم دیا"۔

اس حدیث کو ہشام بن سلیمان المخزومی نے ابن جریج سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن دینار اور سفیان بن عیینہ سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے ان کی سند کے ساتھ روایت کی ہے۔ اس میں ابن دینار اور سفیان بن عیینہ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

جبکہ ابو عاصم اور حجاج نے یہ ذکر کیا کہ آپ نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح اس واقعہ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مضطرب ہو گئی۔ سعید نے قتادہ سے انھوں نے ابوالملیح سے انھوں نے حمل بن مالک سے روایت کی ہے کہ ان کی دو بیویاں تھیں، ایک نے دوسری کو ایک پتھر دے مارا۔ وہ پتھر اس کے دل پر لگا، وہ حاملہ تھی، اس کا حمل گر گیا اور وہ مر گئی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک جب یہ معاملہ پہنچا تو آپ نے فیصلہ دیا کہ قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب ہے اور جنین کی دیت میں ایک غلام یا لونڈی دی جائے۔ قاتلہ پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت میں اختلاف اور تضاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بعینہٖ اسی واقعہ کے سلسلہ میں بعض میں قصاص کا ذکر ہے اور بعض میں نہیں ہے۔

حمل بن مالک جن کی ذات سے اس واقعہ کا تعلق ہے ان کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب کر دی تھی۔ اس طرح حمل بن مالک کے واقعہ میں روایات کے اندر تضاد پیدا ہو گیا جس کی بنا پر یہ روایات ساقط ہو گئیں۔

اور نفی قصاص کے بارے میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتیں باقی رہ گئیں جن کی کوئی روایت معارض نہیں ہے۔ ابو معاویہ نے حجاج سے، انھوں نے قتادہ سے انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قتیل السوط والعصا شبہ العمد۔ کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیا جانے والا مقتول شبہ عمد ہے)

شبہ عمد کو قتل کی ایک ایسی قسم قرار دینا جو قتل خطا کے علاوہ ہے۔ اس پر ہمارے نزدیک سلف کا اتفاق ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، ان کے درمیان صرف شبہ عمد کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

امام مالک کا یہ کہنا کہ "میں قتل خطا اور قتل عمد کے سوا اور کسی قسم کے قتل کو نہیں جانتا" تو ان کا یہ قول جملہ سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ شریک نے ابو اسحاق سے، انھوں نے عاصم بن ضمرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: شبہ عمد لاٹھی اور بھاری پتھر کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں قصاص نہیں ہے۔"

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "تم میں سے کوئی شخص قصداً اپنے بھائی (گوشت کو کھا جانے والی چیز) یعنی لاٹھی جیسی کسی چیز سے ضرب لگاتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ مجھ پر کوئی قصاص نہیں۔ میرے پاس کوئی شخص جس نے یہ حرکت کی ہو جب لایا جائے گا تو میں اس سے قصاص لے لوں گا۔" لاٹھی سے ضرب لگا کر ہلاک کر دینا حضرت عمرؓ کے نزدیک قتل عمد تھا کیونکہ اس جیسی ضرب سے انسان عموماً ہلاک ہو جاتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

شبہ عمد پر صحابہ کرام کے اجماع کو جو چیز واضح کرتی نیز یہ بتاتی ہے کہ یہ قتل کی تیسری قسم ہے نہ محض عمد ہے اور نہ محض خطا، وہ قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف ہے۔ پھر شبہ عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق بھی یہ حضرات مختلف الرائے ہیں۔ نیز یہ کہ شبہ عمد کی دیت قتل خطا کی دیت کے مقابلہ میں زیادہ ثقیل ہے۔

ان حضرات میں حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں۔

ان تمام حضرات نے شبہ عمد کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کو قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی بہ نسبت زیادہ عمروں والے اونٹ ثابت کیا ہے جیسا کہ ہم اسے انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔ اس کی بنا پر شبہ عمد کا ثبوت مل گیا۔

جب ہم نے مذکورہ بالا روایات اور اتفاق سلف کے ذریعہ شبہ عمد کا ثبوت مہیا کر دیا۔ اگرچہ اس کی کیفیت میں ان حضرات کا اختلاف ہے تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم

اس کا اعتبار بھی کریں۔

ہم نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے پایا ہے کہ "شبہ عمد لاٹھی اور بڑے پتھر کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔" یہ بات سب کے علم میں ہے کہ شبہ عمد ایک شرعی اسم ہے اور توقیف کے سوا اس کے اثبات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ لغت میں قتل کی کسی نوعیت پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرت علیؓ نے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور آگاہی کے ذریعے ہی بڑے پتھر سے قتل کو شبہ عمد کا نام دیا ہے نیز آپ نے حجر عظیم یعنی بڑے پتھر کا اس لیے ذکر کیا ہے کہ آپ کے نزدیک قصاص کے سقوط میں بڑا اور چھوٹا پتھر دونوں یکساں ہیں۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے۔ انھیں العمری نے، انھیں عبدالرحمٰن بن عبداللہ الرقی نے، انھیں ابن المبارک نے سلیمان تیمی اور خالد الحذاء سے، انھوں نے قاسم بن ربیعہ سے، انھوں نے عقبہ بن اوس سے، انھوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا فیہ مائۃ من الابل منھا اربعون خلفۃ فی بطونھا اولادھا۔ خطاء عمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیا گیا ہو، اس کی دیت ایک سو اونٹ ہیں جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں) اس روایت میں کئی معانی ہیں۔

ایک تو یہ کہ آپ نے خطاء عمد کے قتل، قتل عمد اور قتل خطا کے علاوہ کوئی اور قسم قرار دیا اور یہ قسم شبہ عمد ہے۔

دوسری یہ کہ کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیے جانے والے کی دیت واجب کر دی اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس جیسی لاٹھی یا اس جیسے کوڑے سے کسی کا قتل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ فرق بھی نہیں کیا کہ مقتول کو پے در پے ضرب لگا کر قتل کیا گیا ہے یا ایک ہی ضرب سے اس کا کام تمام کر دیا گیا ہے۔

تیسری یہ کہ آپ نے کوڑے اور لاٹھی کا ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے حالانکہ کوڑے کی مار سے اکثر حالات میں موت واقع نہیں ہوتی جبکہ لاٹھی کی ضرب سے ہو جاتی ہے۔ یہ بات اس پر

دلالت کرتی ہے کہ دیت کے ایجاب میں ان دونوں کے حکم کا یکساں ہونا واجب ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عقبہ بن مکرم نے، انھیں یونس بن بکیر نے، انھیں قیس بن الربیع نے ابوحصین سے، انھوں نے ابراہیم بن بنت النعمان بن بشیر سے انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (کل شیء سوی الحدیدۃ خطأ ولکل خطأ ارش۔ دھار والے آلے کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے اور ہر قتل خطا میں دیت ہے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ بن سہل بن محمد العسکری نے، انھیں محمد بن المثنیٰ نے، انھیں یوسف بن یعقوب ضبعی نے، انھیں سفیان ثوری اور شعبہ نے جابر جعفی سے، انھوں نے ابوعازب سے، انھوں نے نعمان بن بشیر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل شیء خطأ الا السیف۔ تلوار کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے) نیز فرمایا (وفی کل خطأ ارش۔ اور ہر قتل خطا میں دیت ہے)

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیا جائے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی کو چھوٹی چھری سے زخمی کر دیا تو قصاص کے وجوب کے لحاظ سے اس چھوٹی چھری اور بڑے چھرے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ قصاص کے سقوط کے لحاظ سے چھوٹے اور بڑے پتھر اور لکڑی کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حکم کا تعلق آلۂ قتل کے ساتھ ہوتا ہے اور آلۂ قتل ہتھیار ہوتا ہے یا وہ چیز ہوتی ہے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (قتیل خطأ العمد) کی گزشتہ سطور میں روایت کی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے قتل عمد، قتل خطا نہ ہو اور قتل خطا، قتل عمد نہ ہو۔ یہ چیز اس حدیث کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کو "خطأ العمد" کا نام دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم میں قتل خطا ہے لیکن فعل کے لحاظ سے یہ قتل عمد ہے اور یہ ایک درست معنی ہے کیونکہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمد ہونے کی بنا پر دیت مغلظہ واجب ہوگی اور قتل خطا کے حکم میں ہونے کی بنا پر قصاص کا حکم ساقط ہو

جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی، مقتولین کے سلسلے میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا ہے) نیز (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ جان کے بدلے جان) اور ایجاب قصاص پر مشتمل دوسری تمام آیتیں بڑے پتھر کے ذریعے قتل کرنے والے مجرم سے قصاص لینے کے حکم کو واجب کرتی ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیات قتل عمد میں قصاص کو واجب کرتی ہیں اور اعتراض میں مذکورہ صورت قتل عمد نہیں ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ آیات کا ورود بنیادی طور پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں ہوا ہے اور ہماری مذکورہ روایات کا ورود قتل کی ان صورتوں کے بارے میں ہوا ہے جن میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس لیے آیات و احادیث اپنے اپنے مورد کے لحاظ سے الگ الگ دائروں میں قابل عمل ہیں اور ایک کے ذریعے دوسرے پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

نیز قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شبہ عمد کو خطائے عمد کے مقتول کے نام سے موسوم کیا جب آپ نے اس پر خطا کے لفظ کا اطلاق کر دیا تو ضروری ہو گیا کہ اس میں بھی دیت ہو۔

اگر اختلاف رائے رکھنے والے حضرات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کریں جس میں کہا گیا ہے کہ دو عورتیں لڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو خیمے کے ستون سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ پر قصاص واجب کر دیا تھا تو اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب کو واضح کر دیا تھا نیز یہ بھی بیان کر دیا تھا کہ قصاص کی بجائے دیت کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت اس کے معارض ہے۔

اگر اس روایت سے قصاص ثابت ہو بھی جائے تو اس کا تعلق صرف ایک خاص واقعہ کے ساتھ ہو گا اور اس کے حکم کا ڈنڈے کے ذریعے واقع ہونے والے ہر قتل کے لیے عموم نہیں ہو گا۔ اس روایت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ خیمے کے ڈنڈے میں لوہے کی کوئی پتری لگی ہو اور مقتولہ کو لکڑی کی بجائے یہی پتری لگی ہو جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص واجب کر دیا ہو۔

اگر ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہو جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک یہودی نے

ایک لونڈی کا سر ایک پتھر سے کچل دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کا سر بھی پتھر سے کچلنے کا حکم دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ پتھر سخت قسم کا ہو جسے مردہ کہتے ہیں اس کی دھار چاقو کی طرح اثر کرتی ہے۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

نیز عبدالرزاق نے روایت کی ہے، انھیں معمر نے ایوب سے یہ روایت بیان کی ہے، انھوں نے ابو قلابہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ ایک یہودی نے انصار کی ایک لونڈی سے زیور ہتھیانے کے لیے اسے قتل کر کے نہر میں پھینک دیا تھا اور اس کا سر بھی پتھر سے کچل دیا تھا۔ یہودی پکڑا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے سنگسار کر دیا جائے چنانچہ اسے سنگسار کر کے ہلاک کر دیا گیا۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قصاص کے طور پر کسی کو رجم نہیں کیا جاتا۔ نیز اس میں یہ بھی امکان ہے کہ یہودی امن لے کر اس علاقے میں آیا ہو اور پھر لونڈی کو قتل کر کے اپنے علاقے میں بھاگ گیا ہو پھر وہ بطور حربی پکڑا گیا ہو کیونکہ یہودیوں کے علاقے مدینہ منورہ سے قریب تھے۔

اسے حربی ہونے کی بنا پر پتھروں سے مار مار کر قتل کر دیا گیا ہو جس طرح بنو عرینہ کے ان لوگوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئی تھیں جو چرواہے کو قتل کرنے کے بعد مسلمانوں کے اونٹ بھگا کر لے گئے تھے، ان کے ہاتھ پاؤں بھی کاٹ ڈالے گئے تھے اور تڑپ تڑپ کر مرنے کے لیے انھیں چھوڑ دیا گیا تھا۔ پھر مثلہ کر کے قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔

فصل

اگر جان لینے سے کم تر جرم کیا جائے تو اس میں آلۂ جرم کی جہت سے شبہ عمد نہیں ہوتا۔
اگر کسی نے کسی کو پتھر یا دھار دار چیز سے زخمی کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور
اگر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت کے مغلظ ہونے کی جہت سے ایسا جرم شبہ عمد ہوتا ہے۔

جان لینے سے کم تر جرم میں شبہ عمد کا اس لیے ثبوت نہیں ہے کہ قول باری ہے وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ اور زخموں میں قصاص ہے) نیز فرمایا وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ۔ دانت کے بدلے دانت) اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا کہ آیا یہ زخم کسی دھار دار چیز سے پہنچایا گیا یا اس کے سوا کسی اور چیز سے

دوسری طرف، حدیث کا ورود قتل کے سلسلے میں صرف خطأ عمد (شبہ عمد) کے اثبات میں ہوا ہے۔ خطاء عمد ایک شرعی اسم ہے اس کا اثبات توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور ہدایت کے سوا کسی اور ذریعے سے جائز نہیں ہوتا اور جان لینے سے کم تر جرم کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے شبہ عمد کی کوئی ہدایت وارد نہیں ہوئی۔ فقہاء نے اس نوعیت کے جرم میں دیت مغلظہ کا اثبات کیا ہے۔ بشرطیکہ قصاص ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جرم کی حیثیت بھی شبہ عمد جیسی ہے اس لیے کہ ارتکاب جرم میں قصد اور ارادہ کو دخل ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ (اللہ ان کے چہرے کو ہمیشہ شاداب رکھے) سے مروی ہے کہ آپ نے قتادہ مدلجی پر جب کہ اس نے بیٹے کو تلوار پھینک ماری تھی اور اس طرح اسے قتل کر دیا تھا، سو اونٹوں کی دیت مغلظہ کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ ایسا عمد تھا جس میں قصاص ساقط ہو گیا تھا۔ اسی طرح جان لینے سے کم تر جرم میں جب کہ وہ عمداً ہوا ور قصاص ساقط ہو گیا ہو تو اس میں متاثر ہونے والے عضو کی دیت کے حصے کا ایجاب پوری دیت مغلظہ میں ہو گا۔

اس کے ساتھ ہی ہمیں ان زخموں میں قصاص کے ایجاب کے متعلق فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں جن میں قصاص ممکن ہو خواہ زخم جس سے چاہے لگا یا گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس باب میں قتل خطا اور قتل شبہ عمد کا ذکر کیا ہے جبکہ قتل عمد کا ذکر ہم سورۃ بقرہ میں کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اونٹوں میں دیت کی مقدار

دیت کی مقدار کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں۔ اور یہ سو اونٹ ہیں۔ سہل بن ابی حثمہ کی حدیث اس سلسلے کی ایک روایت ہے جو خیبر کے مقام پر پائے جانے والے مقتول کے بارے میں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت سو اونٹ مقرر کی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے علی بن زید بن جدعان سے روایت کی ہے، انھوں نے قاسم بن ربیعہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں ہمیں خطبہ دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا (الا ان قتیل خطأ العمد بالسوط والعصا فیہ الدیۃ مغلظۃ مائۃ من الابل اربعون خلفۃ فی بطونہا اولادھا) حضرت عمرو بن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مکتوب تحریر فرمایا تھا اس میں درج تھا۔ "جان کے اندر سو اونٹ ہیں۔"

عمرو بن دینار نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا میں سو اونٹوں کی دیت مقرر کی تھی۔ علی بن موسیٰ القمی نے ذکر کیا ہے کہ ہمیں یعقوب بن شیبہ نے روایت بیان کی، انھیں قیس بن حفص نے، انھیں فضل بن سلیمان نمیری نے، انھیں غالب بن ربیعہ بن قیس نمیری نے، انھیں قرہ بن دعموص نمیریؓ نے کہ میں اور میرے چچا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں نے عرض کیا۔

حضور! اس شخص (میرے چچا) پر میرے باپ کی دیت واجب ہے، آپؐ اسے یہ دیت مجھے دے دینے کا حکم دیں۔" آپؐ نے یہ سن کر میرے چچا سے فرمایا: "اسے اس کے باپ کی دیت دے دو۔" میرے چچا نے میرے والد کو زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا تھا۔ میں نے آپؐ سے پھر عرض کیا: حضور! اس دیت میں میری ماں کا بھی کوئی حق ہے؟ آپؐ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ اس کی

دیت میں سو اونٹ دیے گئے تھے۔

یہ روایت کئی احکام پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ دیت میں مسلمان اور کافر دونوں یکساں ہیں۔ کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یہ قتل زمانۂ جاہلیت میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ عورت کو اپنے شوہر کی دیت میں وراثت کا حق ہے۔ تیسرا حکم یہ ہے کہ دیت سو اونٹوں کی ہوتی ہے۔ اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ علقمہ اور اسود نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں سو اونٹوں کی پانچ ٹکڑیاں کی جائیں گی، جس کی تفصیل یہ ہے:

بیس حقے (اونٹنی کا بچہ جو چوتھے سال میں ہو، یہ سواری کے قابل ہوتا ہے) بیس جذعے (اونٹنی کا بچہ جو پانچویں سال میں ہو) بیس بنت مخاض (اونٹنی کا مادہ بچہ جو دوسرے سال میں ہو) بیس ابن مخاض (نر بچہ جو دوسرے سال میں ہو) اور بیس بنت لبون (مادہ بچہ جو تیسرے سال میں ہو) حضرت عمرؓ سے بھی پانچ ٹکڑیوں کے متعلق اسی طرح کی روایت ہے۔

عاصم بن ضمرہ اور ابراہیم نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے سو اونٹوں کی چار ٹکڑیاں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون۔ جس طرح زکوٰۃ میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے چار قسمیں ہیں۔ اسی طرح دیت میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی یہی چار قسمیں ہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ قتل خطا میں تیس بنت لبون، تیس [illegible] بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض ہیں۔ ان دونوں حضرات سے جذعہ کی جگہ حقہ بھی مروی [illegible]

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار یعنی ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی [illegible] اس پر اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی پانچ صنفیں ہوں گی البتہ ہر صنف کی عمروں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبو[ن] بیس حقے اور بیس جذعے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن [illegible]

بیس بنت لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن داؤد بن توبہ التمار نے، انھیں عمرو بن محمد الناقد نے، انھیں ابو معاویہ نے، انھیں حجاج بن ارطاۃ نے زید بن جبیر سے، انھوں نے خشف بن مالک سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا کی دیت کی پانچ ٹکڑیاں بنائی تھیں۔

اس خبر پہ عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا اتفاق اس کی صحت پر دال ہے تاہم اس میں عمروں کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ ہمیں منصور نے ابراہیم سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے قتل خطا کی دیت کے پانچوں اصناف بیان کرتے ہوئے ان کی عمروں کا بھی ذکر کیا جو ہمارے اصحاب کے قول سے مطابقت رکھتی ہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دیت کے اونٹوں کے جن پانچ اصناف کا ذکر کیا ہے ان کی عمریں یہی تھیں۔ کیونکہ اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک چیز کی روایت کریں اور پھر خود اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کسی اور چیز پر عمل پیرا ہو جائیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس روایت میں ایک راوی خشف بن مالک مجہول ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس راوی کی روایت پر فقہاء کا عمل پیرا ہونا اور دیت کے سواونٹوں کی پانچ صنفیں مقرر کرنا اس کی سلامت روی اور روایت کے عمل میں اس کی استقامت پر دال ہے۔ نیز قتل خطا کی دیت میں جن لوگوں یعنی ہمارے اصحاب نے تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کی جگہ دوسرے سال والے نر اور مادہ بچے بنو مخاض کا قول کیا ہے ان کا قول اولیٰ ہے کیونکہ ابن لبون کی حیثیت بنت مخاض کی طرح ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے،

فان لم توجد ابنۃ مخاض فابن لبون اگر بنت مخاض میسر نہ ہو تو اس کی جگہ ابن لبون دے دیا جائے) اس لیے بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض واجب کیے جانے کی صورت میں جو امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے اس کی حیثیت یہ ہو گی کہ گویا انھوں نے چالیس بنت مخاض واجب کر دیے ہیں اور یہ بات درست نہیں ہے۔

نیز بنو لبون، بنو مخاض سے بڑھ کر ہوتے ہیں اس لیے بنو مخاض کی جگہ بنو لبون جو کہ بنات مخاض سے بھی بڑھ کر ہوتے ہیں ان کا اثبات صرف توقیف یعنی نقلی دلیل کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المدینة مائة من الابل) کا تقاضا ہے کہ جس تعداد پر اسم ابل کا اطلاق ہوتا ہے وہی جائز ہے اس لیے دلالت کے بغیر اضافے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

ہمارے اصحاب کا مسلک اس بارے میں بیان کردہ اقوال سے کم از کم قول کے مطابق ہے اس لیے وہ ثابت ہو گیا اور چونکہ اس سے زائد پر دلالت موجود نہیں ہے اس لیے وہ ثابت نہیں ہو گا۔ نیز عمروں کی کیفیت کے متعلق حضرت ابن مسعُودؓ سے ہمارے اصحاب کے قول کی موافقت میں روایت منقول ہے اور جو صحابہ کرام پانچ صنفوں کے قائل ہیں ان میں سے کسی سے بھی اس روایت کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعی اور امام مالک کے قول کی موافقت میں کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اس کی روایت صرف سلیمان بن یسار سے ہے اس لیے ہمارے اصحاب کا قول اولیٰ ہو گا، کیونکہ تمام فقہاء امصار کا ان پانچ صنفوں کے اثبات پر اتفاق ہے اور ان پانچ صنفوں کے متعلق ہمارے اصحاب کا جو مسلک ہے اس کی کیفیت حضرت عبداللہ بن مسعُودؓ کی روایت کی رو سے ثابت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کا ایجاب دوسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو مخاض کی نسبت اولیٰ ہے اس لیے کہ زکوٰۃ میں بنو لبون لیے جاتے ہیں اور بنو مخاض نہیں لیے جاتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زکوٰۃ میں ابن لبون بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔

اسی طرح ہمارے نزدیک ابن مخاض بھی بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ نیز دیتوں کو زکوٰۃ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارے مخالف کے نزدیک قتل شبہ عمد کی دیت میں چالیس حاملہ اونٹنیاں واجب ہوتی ہیں جبکہ زکوٰۃ میں ایسی اونٹنیاں واجب نہیں ہوتیں۔

شبہ عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قتل شبہ عمد کی دیت کے متعلق روایت ہے کہ سو اونٹوں کی چار صنفیں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے۔ جس طرح زکوٰۃ میں اونٹوں کی عمروں کی کیفیت ہے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ شبہ عمد میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں جو پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہ تیس بنت لبون، تیس حقے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں جو پانچویں سال میں ہوں۔

ابو اسحاق نے عاصم بن ضمرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے شبہ عمد کی دیت کے متعلق روایت کی ہے کہ تینتیس حقے، تینتیس جذعے اور چونتیس گابھن اونٹنیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی عمروں والی ہوں۔ شبہ عمد کی دیت کے متعلق فقہاء امصار میں اختلاف رائے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ شبہ عمد کی دیت کی چار ٹکڑیاں ہوں گی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے۔ امام محمد کا قول ہے کہ قتل شبہ عمد کی دیت کی تین ٹکڑیاں ہوں گی۔ تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں۔

یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور ان حضرات سے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس شخص پر دیت مغلظہ لازم آئے گی جو اپنے بیٹے کو تلوار پھینک مارتا ہے

اور اس طرح اسے قتل کر دیتا ہے اس پر دیت مغلظہ کی صورت میں تیس حقے تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں لازم آئیں گی۔

اگر دادا نے اپنے پوتے کو اس طرح قتل کر دیا ہو تو اس کا حکم بھی باپ کے حکم کی طرح ہوگا۔ اگر باپ نے بیٹے کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہو اور اس کی موت واقع نہ ہوتی ہو تو اس میں دیت مغلظہ کا نصف لازم آئے گا۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ سونے چاندی والوں سے بھی دیت مغلظہ وصول کی جائے گی۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ تیس حقوں، تیس جذعوں اور چالیس گابھن اونٹنیوں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے گا۔ پھر قتل خطا کی دیت کے اونٹوں کی پانچ صنفوں یعنی بیس بنت مخاض، بیس ابن لبون، بیس بنت لبون، بیس حقوں اور بیس جذعوں کی قیمت لگائی جائے گی پھر ان دونوں دیتوں کی قیمتوں کا فرق نکالا جائے گا اور اسی کی مقدار چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ تمام زمانوں میں سونے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کا تعین اونٹوں کی قیمتوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے ہوگا۔ اگر دیت مغلظہ دیت خطا کے دوگنا ہو جائے گی تو اسی مقدار سے اس پر چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ قتل شبہ عمد کی چاندی کی دیت کے متعلق سفیان ثوری کا قول ہے کہ اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیتوں کے مابین فرق کی جو مقدار ہے اس کے مطابق چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت میں اضافہ کر دیا جائے گا جس طرح امام مالک نے فرمایا ہے، حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قتل خطا کی دیت پانچ صنفیں ہیں جیسا کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور اس کے حق میں دلائل پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد فقہاء کے درمیان قتل شبہ عمد کی دیت کی صنفوں میں اختلاف رائے ہو گیا۔

بعض کا قول ہے کہ اس کی چار صنفیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تین ہیں۔ پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ دوسرے قول میں دیت کسی دلالت کے بغیر اور زیادہ مغلظہ بن جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الدیۃ مائۃ من الابل) سب کے جواز کا موجب ہے۔ اب چار صنفیں کر کے دیت کو مغلظہ بنانے پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن اس پر تغلیظ بین تین صنفیں سے اضافہ ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر حدیث اس کی نفی کرتا ہے۔ اس بنا پر ہم اس کو

اثبات نہیں کریں گے۔

نیز گابھن اونٹنیوں کے اثبات سے تعداد میں اضافے کا اثبات لازم آتا ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان گابھن اونٹنیوں کے بچے پیدا ہوں گے تو تعداد سو سے بڑھ جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قاسم ابن ربیعہ کی روایت جو انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اس میں قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ مقرر کی گئی ہے۔ جن میں سے چالیس گابھن اونٹنیاں ہوں گی۔ قتل شبہ عمد کے اثبات میں اس سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیا اس سے انسان یعنی اونٹوں کی عمروں کا بھی اثبات نہیں ہو گیا؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت سے ہم نے قتل شبہ عمد کا اس بنا پر اثبات کیا ہے کہ صحابہ کرام نے بھی شبہ عمد کے اثبات میں اسی روایت کو استعمال کیا تھا اگر اونٹوں کی عمروں کا ثبوت ہوتا تو یہ بات مشہور ہوتی۔ نیز بات اگر اس طرح ہوتی تو اس بارے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے نہیں ہوتا جس طرح شبہ عمد کے اندر اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ایک روایت کئی معانی پر مشتمل ہو جن میں سے بعض تو ثابت ہو جائیں اور بعض اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکیں کہ یا تو اصل کے لحاظ سے ہی یہ ثابت نہیں یا یہ کہ ان پر نسخ وارد ہو چکا ہے۔

سونے اور چاندی میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظہ بنانے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں دو باتوں میں ایک ضرور ہوگی یا تو اصل میں دیت اونٹوں کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور ان کی جگہ سونا اور چاندی اس بنا پر قابل قبول ہیں کہ یہ ان اونٹوں کی قیمتیں ہیں اور یا تو دیت اصل میں سونے، چاندی یا اونٹوں میں سے کسی ایک کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور اس میں یہ صورت نہیں تھی کہ ان اصناف ثلثہ میں بعض کو بعض کا بدل قرار دیا گیا تھا۔

اگر اونٹ ہی دیت میں واجب ہوئے تھے اور دراہم و دنانیر یعنی چاندی سونا ان اونٹوں کے بدل کے طور پر قبول کیے گئے ہیں تو اس صورت میں امام مالک کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جس کے مطابق دیت شبہ عمد یعنی دیتِ مغلظہ اور دیتِ خطا کے مابین فرق کو سونے اور چاندی کی دیت کی صورت میں ان میں اضافہ کر کے واجب کر دیا جائے گا۔

بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ دیت دینے والے پر ان اونٹوں کی قیمت واجب ہوگی

جو دیت مغلظہ کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔ اسی طرح دیت خطا میں بھی ان اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار کرنا چاہیے جو دیت خطا کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔

نیز یہ کہ ہم دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے اندر ایک محدود مقدار کا اعتبار نہ کریں یعنی یوں نہ کہا جائے کہ دراہم کی صورت میں دیت کی مقدار دس ہزار درہم یا بارہ ہزار درہم ہے اور دینار کی صورت میں ایک ہزار ہے بلکہ ہر زمانے میں اونٹوں کی قیمت کو دیکھا جائے۔ اگر ان کی قیمت چھ ہزار ہو تو اس میں کوئی اضافہ کیے بغیر اتنی ہی رقم دیت دینے والے پر واجب کر دی جائے اور اگر پندرہ ہزار ہو تو پندرہ ہزار ہی واجب کر دی جائے۔

یہی صورت دینار یا سونے کی دیت میں بھی اختیار کی جانی چاہیے جب سونے چاندی کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے متعلق سلف کے دو ہی اقوال ہیں یعنی دراہم کی صورت میں دس یا بارہ ہزار اور دینار کی صورت میں ایک ہزار تو گویا سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اس مقدار میں اضافہ کرنے یا اس میں کمی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دراہم و دنانیر خود دیتیں ہیں کسی کے بدل نہیں ہیں۔ جب بات اس طرح ہے تو پھر دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانا دو وجوہ سے درست نہیں ہوگا۔ ایک تو یہ کہ دیت کو مغلظہ بنانے کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس سلسلے میں شریعت کی طرف سے آگاہی اور رہنمائی حاصل ہو چکی ہو جسے توقیف کہا جاتا ہے اس پر سب کا اتفاق ہو چکا ہے۔

اب دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانے کے لیے درج بالا دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت موجود نہیں ہے یعنی نہ توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کی صورت میں دیت کو ان اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے مغلظہ بنایا جاتا ہے تعداد کے لحاظ سے مغلظہ نہیں بنایا جاتا۔ اب اگر دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو اس طرح مغلظہ بنا لیا جائے کہ ان کے اوزان بڑھا دیے جائیں تو اس کی وجہ سے خروج عن الاصول لازم آئے گا۔

ایک اور وجہ بھی موجود ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دراہم و دنانیر کو اونٹوں کی قیمت کے طور پر دیت میں نہیں دیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ عاقلہ اگر دراہم والے ہوں تو قاضی انہیں دیت میں دراہم ادا کرنے کا حکم دے گا اگر دنانیر والے ہوں تو دینار ادا کرنے کا حکم دے گا۔ اگر اونٹ ہی اصل ہوتے اور دراہم و دنانیر ان اونٹوں کے بدل ہوتے تو قاضی کے لیے یہ فیصلہ دینا

درست نہ ہوتا کہ دراہم یا دنانیر دیت میں ادا کیے جائیں اور ادائیگی کی مدت تین سال ہو گی۔ کیونکہ یہ دین کے بدلے دین کی شکل ہو گی۔

جب یہ بات جائز ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ دراہم و دنانیر خود دیتیں ہیں اور اونٹوں کے بدل نہیں ہیں۔ دراہم و دنانیر کی صورت میں ادا ہونے والی دیت مغلظ نہیں ہو سکتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونے کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار دینار مقرر کیا تھا۔

چاندی کی صورت میں روایات کے اندر اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کی روایت کے مطابق بارہ ہزار درہم اور اہل عراق کی روایت کے مطابق دس ہزار درہم ہیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ مقدار مقرر کرتے وقت دیت شبہ عمد اور دیت خطا میں کوئی فرق نہیں کیا اور صحابہ کرام کے سامنے یہ فیصلہ ہوا اور کسی کی طرف سے بھی اس سے اختلاف کا اظہار نہیں کیا گیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ سونے چاندی کی صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظ بنانے کی بات ساقط اور غلط ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کے درمیان اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے دیت کو مغلظ بنانے کی کیفیت کے اندر اختلاف ہے کیونکہ اونٹوں میں عمروں کے لحاظ سے دیت کو مغلظ بنانا واجب ہے۔ اگر سونے اور چاندی میں بھی دیت کو مغلظ بنانا واجب ہوتا تو صحابہ کرام کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف رائے ہوتا جس طرح اونٹوں کی صورت میں ہوا ہے۔

اب جبکہ اس بارے میں ان حضرات کے اختلاف رائے کی کوئی روایت منقول نہیں ہے صرف سونے کی دیت کے بارے میں ایک ہزار دینار اور چاندی کی دیت کی متعلق دس ہزار یا بارہ ہزار درہم کی روایت منقول ہے جس میں اضافے یا کمی کی کوئی شرط مذکور نہیں ہے تو اس سے گویا یہ بات ثابت ہو گئی کہ صحابہ کرام کا اونٹوں کے سوا کسی اور صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظ بنانے کی نفی پر اجماع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے جو اصول بیان کیا ہے اگر اس کا تعلق اونٹوں سے ہوتا تو قاتل پر درہموں کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے سلسلے قاضی کا فیصلہ قرض کے بدلے قرض کا موجب ہوتا یہ بالکل اسی طرح جیسے فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ایک متوسط درجے کے غلام کے بدلے نکاح کر لے پھر اگر وہ درہموں کی صورت میں غلام کی قیمت عورت کو پیش کر دے۔

تو اسے قبول کر لیا جائے گا اور یہ دین کے دین کی بیع نہ ہو گی۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر کسی نے غلام کے بدلے کسی سے نکاح کر لیا ہو تو ہمارے نزدیک قاضی اسے درہم ادا کرنے کا فیصلہ نہیں سنائے گا بلکہ اس سے یہ کہے گا کہ اگر تم چاہو تو اپنی بیوی کو ایک متوسط درجے کا غلام دے دو اور اگر چاہو تو درہموں کی شکل میں اس کی قیمت دے دو۔

اس لیے جو بات ہم نے کہی ہے اس میں دین کے بدلے دین کی بیع لازم نہیں آتی۔ دیت کے سلسلے میں اگر قاضی نے عاقلہ پر درہموں کی شکل میں ادائیگی کا فیصلہ لازم کر دیا ہو تو ان سے اونٹ قبول نہیں کیے جائیں گے۔

علاوہ ازیں غلام کی قیمت کا اس وقت اعتبار کیا جائے گا جبکہ شوہر درہموں کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرے گا لیکن دیت کی صورت میں جب درہموں میں اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ اونٹوں کی یہ قیمت کم ہو جائے یا زیادہ

حرم کے اندر اور اشہر حرم یعنی حج کے مہینوں میں قتل ہو جانے والے انسان کی دیت کے متعلق سلف کے مابین اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد زفر، ابن ابی لیلیٰ اور امام مالک کا قول ہے کہ دیت اور قصاص کے وجوب کے لحاظ سے حرم کے اندر اور حرم سے باہر نیز حج کے مہینوں اور دیگر مہینوں میں قتل کا حکم یکساں ہے۔

اوزاعی سے جب ان دونوں صورتوں کے متعلق سوال کیا گیا کہ آیا ان میں دیت کو مغلظ بنایا جائے گا یا نہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر یا حج کے مہینے میں قتل کر دیا جائے تو دیت میں اس کے تہائی حصے کا اضافہ کر دیا جائے گا اور قتل شبہ عمد کی صورت میں اونٹوں کی عمروں کا حساب بڑھا دیا جائے گا۔

مزنی نے اپنی کتاب المختصر میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ قتل شبہ عمد میں دیت مغلظ لازم آئے گی اور کہا کہ اس قتل میں دیت عاقلہ کے ذمہ ہو گی، زخموں کا بھی یہی حکم ہے نیز حج کے مہینے اور مکہ مکرمہ میں نیز رشتہ دار کی صورت میں قتل اور زخم کے اندر دیت مغلظہ لازم آئے گی۔

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے مکہ معظمہ میں قتل ہو جانے والی ایک عورت کے خون بہا کے طور پر ایک دیت اور تہائی دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے روایت کی ہے کہ ایک شخص بیت اللہ کے قریب قتل ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے اس بارے

میں دریافت کیا تو آپ نے جواب میں کہا کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔

حضرت علیؓ نے اس مقتول کے لیے ایک دینہ سے زائد کو ضروری نہیں سمجھا اور حضرت عمرؓ نے آپ کی مخالفت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ کا کلمی ارشاد ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ یہ حکم حدودِ حرم کے اندر اور اس سے باہر رونما ہونے والے قتل کے لیے عام ہے۔

نیز کفارہ کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق حرم سے ہے یا حل یعنی حرم کے باہر کے علاقے سے۔ جبکہ یہ خالص اللہ کا حق ہوتا ہے اس لیے دیت کا بھی اسی طرح ہونا واجب ہو گیا کیونکہ دیت ایک آدمی کا حق ہے اور حرم یا حج کے مہینے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اس لیے کہ حرم اور شہر حرم کی حرمت خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

اگر خون بہا یا جرمانے کے لزوم میں حرم اور شہر حرم کی حرمت کا کوئی اثر ہوتا تو کفارہ پر بھی جو کہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس کا بطریق اولیٰ اثر ہوتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا فیہ مائۃ من الابل) بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے حرم اور حل میں کوئی فرق نہیں فرمایا۔ حضرات تابعین کرام سے اس بارے میں اختلاف رائے منقول ہے۔

سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ اور سلیمان بن یسار سے منقول ہے کہ حرم اور غیر حرم میں دیت کا حکم یکساں ہے۔ شہر حرام کا بھی یہی حکم ہے۔ قاسم بن محمد اور سالم بن عبداللہ سے منقول ہے کہ جو شخص حرم میں قتل ہو جائے تو اس کی دیت میں ایک تہائی کے برابر اضافہ کر دیا جائے گا۔

اونٹوں کے سوا دیت کی ادائیگی

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ دیت اونٹوں، دراہم و دینار کی صورت میں ادا کی جا سکتی ہے۔ درہموں کی مقدار دس ہزار اور دینار کی ایک ہزار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دیت صرف اونٹوں اور سونے یا چاندی کی صورت میں ادا کی جا سکتی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ سونے کی مقدار ایک ہزار دینار ہے اور چاندی کی مقدار بارہ ہزار درہم ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اہل شام اور اہل مصر سونے والے اور اہل عراق چاندی والے ہیں اور صحراؤں میں رہنے والے اونٹوں والے ہیں۔

امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ دیت میں اونٹوں والوں سے صرف اونٹ، چاندی والوں سے صرف چاندی اور سونے والوں سے صرف سونا قبول کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار دس ہزار درہم، سونے کی ایک ایک ہزار دینار اور اونٹوں کی ایک سو اونٹ ہیں۔ جن لوگوں کے پاس گائیں ہوں گی وہ دو سو گائیں، جن کے پاس بکریاں ہوں گی وہ دو ہزار بکریاں اور جن کے پاس کپڑوں کے جوڑے ہوں گے وہ دو سو یمنی جوڑے ادا کریں گے۔

دیت کے اندر بکریوں اور گایوں میں صرف وہی جانور قبول کیے جائیں گے جو ثنی ہوں یعنی (گائے دو سال کی اور بکری ایک سال کی) یا اس سے زائد عمر کے ہوں گے اور کپڑوں کے جوڑوں کی صورت میں صرف یمنی جوڑے قبول کیے جائیں گے جس میں ہر جوڑے کی قیمت پچاس یا اس سے زائد درہم ہو گی۔

ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے، انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے، انھوں نے عبیدہ سلمانی سے، انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہ آپ نے سونے والوں پر ہزار دینار، چاندی والوں

پر دس ہزار درہم، گائے والوں پر دو سو گائیں، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں، کپڑے والوں پر دو سو جوڑے اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ مقرر کیے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیت درحقیقت جان کی قیمت ہے۔ اور تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی ایک متعین مقدار ہے جس پر نہ اضافے کی گنجائش ہے اور نہ ہی کمی کی۔ نیز اسے اجتہاد رائے کے حوالے نہیں کیا گیا ہے۔ جس طرح تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور مہر مثل کی مقدار کے تعین میں اجتہاد رائے سے کام لیا گیا ہے۔ دس ہزار درہم کے اثبات پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے زائد میں اختلاف ہے۔ اس لیے دس ہزار سے زائد کا اثبات صرف توقیف کے ذریعے جائز ہو سکتا ہے۔

ہشیم نے یونس سے، انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں دیے جانے والے سو اونٹوں کی قیمت فی اونٹ بارہ سو کے حساب سے بارہ ہزار درہم لگائی تھی جب کہ حضرت عمرؓ سے دیت میں دس ہزار درہم کی روایت موجود ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں نے آپ سے بارہ ہزار کی روایت نقل کی ہے انھوں نے دس درہم کو چھ مثقال کے ہم وزن لیا ہو جو دس درہم سات مثقال کے ہم وزن ہونے کی صورت میں دس ہزار درہم بن جاتے ہوں۔

حسن نے اس روایت میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار کا حساب اونٹوں کی قیمت سے لگایا ہے لیکن اس بنا پر نہیں کہ دیت میں اونٹ اصل ہوتے ہیں۔

اس روایت کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت کو چاندی کی صورت میں مقرر کیا تھا یعنی دیت میں چاندی یا درہم ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ عکرمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے دیت کے سلسلے میں دس ہزار درہم کی روایت کی ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے محمد بن مسلم طائفی نے عمرو بن دینار سے انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الدیۃ اثنا عشر الفا۔ دیت کی رقم بارہ ہزار درہم ہے) یا اس روایت سے جسے ابن ابی نجیح نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ سنایا تھا۔

نافع بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے اور شعبی نے حارث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ان روایات کے سلسلے میں یہ جواب دیا جائے گا کہ عکرمہ کی حدیث

کو ابن عیینہ وغیرہ عمرو بن دینار سے، وہ عکرمہ سے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ اس سلسلہ روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا ذکر نہیں ہے اس طرح یہ روایت مرسل ہوگی۔
کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کو موصول قرار دینے میں ایک راوی محمد بن مسلم سے غلطی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ ساری روایتیں درست بھی ہو جائیں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بارہ ہزار درہم اس حساب سے بنتے ہوں کہ دس درہم چھ مثقال کے ہم وزن ہوں۔ جب یہ احتمال پیدا ہو جائے تو احتمال کی بنا پر اضافے کا اثبات جائز نہیں ہوتا اور دس ہزار کا اثبات ہو جائے گا جس پر سب کا اتفاق ہے۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دینار کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار ہے دوسری طرف شریعت میں ہر دس درہم کو ایک دینار کی قیمت بنایا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ زکوٰۃ بیس مثقال سونے اور دو سو درہم میں واجب ہوتی ہے۔

اس طرح دو سو درہموں کو بیس دینار کے بالمقابل نصاب قرار دیا گیا۔ گویا ہر دس درہم ایک دینار کے بالمقابل ہو گئے۔ اس لیے یہ چاہیے کہ دیت کے اندر بھی ہر دینار کے بالمقابل دس درہم رکھے جائیں۔

امام ابو حنیفہ نے تین اصناف یعنی اونٹ، سونا اور چاندی کے علاوہ کسی اور جانور یا چیز کو دیت کے لیے مقرر نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دیت جان کی قیمت ہوتی ہے اور قیاس کا تقاضا تھا کہ اس کی روایت درہم و دینار کی شکل میں کی جائے جس طرح تمام دوسری تلف شدہ اشیاء کی قیمتیں ان سکوں میں ادا کی جاتی ہیں لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جان کی قیمت اونٹوں کی شکل میں ادا کرنے کا حکم دیا تو امام ابو حنیفہ نے اس روایت پر عمل پیرا ہو کر ان کے سوا کسی اور صورت میں دیت کی ادائیگی کو واجب نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

اہلِ کُفر کی دیتیں

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، عثمان البتی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کافر کی دیت، مسلمان، یہودی، عیسائی، معاہد اور ذمی کی دیت کی طرح ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور ان کی عورتوں کی دیت اس کا نصف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہودی اور عیسائی کی دیت ایک دیت کا تہائی ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور عورتوں کی دیت اس سے آدھی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیتوں میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات کی دلیل یہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) تا قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) دیت مال کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد کی جان کے بدل کے طور پر ادا کی جاتی ہے۔

اسلام سے پہلے اور اسلام آنے کے بعد دیتیں لوگوں میں متعارف اور معلوم تھیں۔ مومن کو خطأً قتل کر دینے کی صورت میں قول باری کے اندر کلام ان ہی دیات کی طرف راجع ہوا پھر جب قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) کا اس پر عطف ہوا تو دیت سے مراد بھی وہی دیت ہوئی جس کا ابتدا میں ذکر ہوا تھا کیونکہ یہ اگر مراد نہ ہوتی تو یہ دیت نہ کہلاتی اس لیے کہ دیت جان کے بدل کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی۔

لوگ اس سے قبل ہی دیتوں کی مقداروں کے متعلق جانتے تھے۔ انھیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کے درمیان کسی فرق کا علم نہیں تھا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں کافر کے لیے جس دیت کا ذکر ہے یہ وہی دیت ہو جس کا مسلمان کے لیے ذکر ہوا ہے اور قول باری (فَدِیَۃٌ مُّسَلَّمَۃٌ اِلٰی اَھۡلِہٖ) اس کی طرف راجع ہو جس طرح مسلمان کے لیے دیت کے ذکر سے یہ سمجھا گیا تھا کہ اس سے مراد وہی دیت ہے جو لوگوں کے درمیان معلوم و متعارف تھی۔

اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو پھر یہ لفظ مجمل ہوتا اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت ہوتی جب کہ اس کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَدِیَۃٌ مُّسَلَّمَۃٌ اِلٰی اَھۡلِہٖ) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے جس طرح اس کی اس پر بھی دلالت نہیں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے۔ اور یہ بات عورت کو اس حکم سے خارج نہیں کرتی کہ اس کی بھی پوری دیت ہو۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے وہ دو وجوہ کی بنا پر غلط ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صرف مرد کا ذکر کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَنۡ قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَأً) پھر فرمایا (فَاِنۡ کَانَ مِنۡ قَوۡمٍۭ بَیۡنَکُمۡ وَبَیۡنَھُمۡ مِّیۡثَاقٌ فَدِیَۃٌ مُّسَلَّمَۃٌ اِلٰی اَھۡلِہٖ)

جس طرح اس ارشاد کا تقاضا ہے کہ مسلمان کے لیے پوری دیت ہو اسی طرح یہ معاہد کے لیے بھی کمال دیت کا مقتضی ہے کیونکہ لفظ کے لحاظ سے دونوں ایک جیسے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ لوگوں میں دیت کی مقدار متعارف و معلوم تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر دیت کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس کو دیت کا لفظ علی الاطلاق شامل نہیں ہوتا بلکہ مقید صورت میں شامل ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عورت کی دیت کے لیے مطلق لفظ دیت نہیں کہا جاتا بلکہ "عورت کی دیت" کہا جاتا ہے۔ جبکہ علی الاطلاق لفظ دیت صرف اس دیت پر محمول ہوتا ہے جو لوگوں میں معلوم و متعارف تھی اور وہ تھی پوری دیت۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَاِنۡ کَانَ مِنۡ قَوۡمٍۭ بَیۡنَکُمۡ وَبَیۡنَھُمۡ مِّیۡثَاقٌ) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ مومن مقتول مراد ہو جس کا تعلق مسلمانوں سے معاہدہ رکھنے والی قوم سے ہو، یہاں ایمان کا اس لیے ذکر نہیں ہوا کہ اس سے پہلے دو قسم کے مقتولوں کے سلسلے میں اس کا ذکر

ہو چکا تھا اس لیے تیسرے قسم کے مقتول کے لیے اسے ضروری سمجھا نہ گیا اور پہلے دو کے ساتھ اس کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر یہ تاویل غلط ہے اول یہ کہ خطاب کی ابتدا میں خطأً قتل ہونے والے مومن اور اس کے حکم کا ذکر ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ تمام اہل ایمان کی شمولیت کا مقتضی ہے الّا یہ کہ کسی دلیل کی بنا پر بعض صورتیں مخصوص ہو جائیں اس لیے آیت کے سیاق میں اس حکم کے لیے مومن کے ذکر کا اعادہ درست نہیں جیسا کہ آیت کا اول حصہ سے اور اس کے غیر دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہی یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں وہ مومن مراد نہیں ہے جس کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو۔ دوم یہ کہ جب اس مقتول کو ایمان کے ذکر سے مقید نہیں کیا گیا تو سب کے لیے اس کے حکم کا اجرا واجب ہو گیا یعنی اہل ایمان اور ہم سے معاہدہ کرنے والی قوم کے کفار سب اس میں شامل ہو گئے۔

اس لیے دلالت کے بغیر اس حکم کو صرف اہل ایمان کے ساتھ خاص کر دینا اور اہل کفر کو اس میں شامل نہ کرنا درست نہیں ہے۔ سوم یہ کہ علی الاطلاق یہ کہا گیا ہے کہ مقتول کا تعلق معاہدین سے ہو جو اس بات کا مقتضی ہے کہ مقتول بھی اپنی قوم کی طرح ایک کافر معاہد ہو گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب کوئی شخص کسی کے متعلق یہ کہے کہ فلاں شخص کا تعلق اہل ذمہ سے ہے" تو اس سے جو مفہوم سمجھ میں آئے گا وہ یہی ہو گا کہ یہ شخص بھی اہل ذمہ جیسا ذمی ہے۔

ظاہر قول باری (وَاِنۡ كَانَ مِنۡ قَوۡمٍۢ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُمۡ مِّيۡثَاقٌ) اس مفہوم کا موجب ہے کہ مقتول بھی اپنی قوم جیسا معاہد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کا حکم بیان کرنا چاہا جو مومن ہونے کے ساتھ ساتھ مشرکین کا رشتہ دار بھی ہو تو فرمایا (فَاِنۡ كَانَ مِنۡ قَوۡمٍ عَدُوٍّ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٌ فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ۔ اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہو گا)

یہاں مقتول کے ذکر کو لفظ ایمان سے مقید کر دیا گیا۔ اسے اگر مطلق رکھا جاتا تو اس سے یہی مفہوم ہوتا کہ مقتول اپنی قوم جیسا کافر شخص ہے۔

چہارم یہ کہ اگر معترض کی تاویل درست ہوتی تو اس صورت میں مقتول کے خاندان کو دیت حوالے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ اس کے اہل خاندان کافر ہوتے جو اس کے وارث نہیں

بن سکتے تھے۔ اس طرح مذکورہ بالا تمام وجوہ معترض کی اس تاویل کے فساد اور دیت کی مساوات کی مقتضی ہیں۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے محمد بن اسحاق نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب قول باری (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ) تا آخر آیت کا نزول ہوا تو اس وقت صورت حال یہ تھی کہ اگر بنو نضیر بنو قریظہ کے کسی شخص کو قتل کر دیتے تو نصف دیت ادا کرتے اور اگر بنو قریظہ بنو نضیر کے کسی شخص کو ہلاک کر دیتے تو پوری دیت ادا کرتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ روایت کے الفاظ "ادوا المدیۃ" (دیت ادا کر دیتے) نیز "سوی بَيْنَهُمْ فِي المدیۃ" (آپ نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا) میں اس دیت کی طرف اشارہ ہے جو پہلے سے معلوم تھی اور جس کے ذکر کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی تھی یعنی پوری دیت اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کو نصف دیت کی طرف لوٹا دیا ہوتا تو روایت کے الفاظ یہ ہوتے کہ آپ نے نصف دیت کے حکم میں ان دونوں قبیلوں کو یکساں قرار دے دیا۔ دیت میں یکساں قرار دینے کے الفاظ نہ ہوتے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (فی النفس مائۃ من الابل) یہ حکم کافر اور مسلمان دونوں کو عام ہے۔ مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا جب کہ یہ دو مقتول مشرک تھے۔

محمد بن عبدوس نے روایت بیان کی ہے کہ انھیں علی بن الجعد نے، انھیں ابوبکر نے یہ سنایا ہے کہ میں نے نافع کو حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کرتے سنا ہے کہ آپ نے ایک ذمی کی دیت ایک مسلمان کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔

یہ دونوں روایتیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کی مساوات کی موجب ہیں کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا مقتولین کی دیت کی ادائیگی کا حکم آیت (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) کے بموجب دیا ہوگا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دیت مسلمان کی دیت کی طرح تھی اور چونکہ آیت میں

دیت کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اقدام آیت میں مذکورہ دیت کے لیے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہوگا اور یہ اصول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل کسی وارد حکم کے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے ہیثم سے، انھوں نے ابوالہیثم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب کے سب اس بات کے قائل تھے کہ معاہد کی دیت کی تعداد وہی ہے جو ایک آزاد مسلمان کی دیت ہے۔

ابراہیم بن سعد نے ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ یہودیوں اور نصرانیوں کی دیت جب وہ معاہد ہوتے مسلمان کی دیت کے برابر قرار دیتے تھے۔

سعید بن ابی ایوب نے بیان کیا ہے کہ انھیں یزید بن ابی حبیب نے روایت کی ہے کہ انھیں جعفر بن عبداللہ بن الحکم نے خبر دی ہے کہ رفاعہ بن سموءل نامی یہودی شام میں قتل ہو گیا حضرت عمرؓ نے اس کی دیت میں ایک ہزار دینار دینے کا حکم دیا تھا۔

محمد بن اسحاق نے ابان بن صالح سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کی طرح ہے۔ علقمہ، ابراہیم نخعی مجاہد، عطاء اور شعبی کا بھی یہی قول ہے۔

زہری نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان نے ایک کافر معاہد کو قتل کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس پر ایک مسلمان کی دیت کے برابر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا۔

یہ تمام روایات اور سلف کے مذکورہ بالا اقوال جو ظاہر آیت کے موافق ہیں۔ دیتوں کے مسئلے میں مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات کے موجب ہیں۔ سعید بن مسیب سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا: "یہودی اور نصرانی کی دیت کی مقدار چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت کی مقدار آٹھ سو درہم ہے۔"

سعید کا قول ہے کہ حضرت عثمانؓ نے معاہد کی دیت کی مقدار کے سلسلے میں چار ہزار درہم کا فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر حبصاص کہتے ہیں کہ دیتوں کے سلسلے میں ان حضرات سے اس کے خلاف بھی روایات منقول ہیں جن کا ہم نے ذکر کردیا ہے۔

اس مسئلے میں ہم سے اختلاف رکھنے والے حضرات کا اس روایت سے استدلال ہے جو عمرو بن شعیب نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے"

اسی طرح اس روایت سے بھی استدلال ہے جو عبداللہ بن صالح نے بیان کی ہے، انھیں ابن لہیعہ نے یزید نے ابی حبیب سے، انھوں نے ابوالخیر سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دیۃ المجوس ثمان مائۃ مجوسیوں کی دیت کی رقم کی مقدار آٹھ ہزار ہے)

ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مکہ مکرمہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبے کو وہ صحابہ کرام بھی سن رہے تھے جن سے ہم نے دیت کی مقدار کی روایت کی ہے۔ اگر مذکورہ بالا روایت کی بات درست ہوتی تو ان صحابہ کرام کو بھی یہ ضرور معلوم ہوتی جس کے نتیجے میں یہ حضرات اس بات کو چھوڑ کر کسی اور بات کو قبول نہ کرتے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ" معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے" نیز آپ نے بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا یہ روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایک زائد بات کا اظہار ہے۔

جب دو روایتوں میں تعارض ہوجائے تو ایسی صورت میں وہ بات اولیٰ ہوگی جس کا ظاہر کتاب اللہ مقتضی ہوگا اور جس کی موافقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایتیں نقل کی گئی ہوں گی اور وہ یہ ہے کہ (الدیۃ مائۃ من الابل) اس میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے اس لئے دیتوں میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب قرار پایا۔

رہ گئی حضرت عقبہ بن عامرؓ سے منقول روایت جو مجوسیوں کی دیت کے متعلق ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے ایک راوی ابن لہیعہ کی بنا پر یہ روایت انتہائی ضعیف ہے اور اس جیسی روایت قابل استدلال نہیں ہے، ابن لہیعہ سے عبداللہ بن صالح نے جو روایتیں کی ہیں وہ خصوصی طور پر انتہائی ضعیف ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِ) کو مسلمان کی دیت پر عطف کر کے بھی مسلمان اور کافر کی دیتوں میں مساوات کی دلالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح کوئی یہ کہے من قتل عبداً فعلیہ قیمتہ ومن استھلک ثوباً فعلیہ قیمتہ (جس نے کوئی غلام قتل کر دیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی اور جس نے کوئی کپڑا استعمال کر لیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی) اور ظاہر ہے کہ اس قول کی دونوں قیمتوں کی یکسانیت اور مساوات پر ہرگز دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت مال کی ایک مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد انسان کی جان کا بدل قرار پاتی ہے۔ یہ مقدار لوگوں کے نزدیک متعارف و معلوم تھی یعنی ایک سو اونٹ۔ اس لیے جب بھی دیت کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا اس سے یہی مقدار مفہوم ہوگی۔

اس لیے آیت میں لفظ دیت کے اطلاق نے اس مفہوم کی خبر دی پھر ماقبل میں مذکورہ دیت پر اس کا عطف بھی اسی مفہوم کا مقتضی ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ میں مذکور لفظ اس مفہوم کو بیان کرنے میں یکساں ہیں کہ یہ دیت کامل ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک مسلمان جو دارالحرب میں مقیم ہوتا ہے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے ہی قتل کر دیا جاتا ہے

ارشادِ باری ہے (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ مومن ہو تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

اسرائیل نے سماک سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اگر مقتول شخص مومن ہو اور اس کی قوم کافر ہو تو اس کی کوئی دیت نہیں ہو گی لیکن ایک مومن غلام آزاد کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ صورت اس شخص پر محمول ہو گی جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف سے ہجرت کرنے سے قبل ہی قتل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس سے یہ مفہوم لینا درست نہیں ہے کہ ایک شخص دارالاسلام میں قتل ہو جائے اور اس کے کافر خویش و اقارب موجود ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ اسلام میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل کی اس صورت کے اندر قاتل پر دیت لازم ہو گی جو بیت المال کو ادا کی جائے گی۔ نیز یہ کہ مقتول کے خویش و اقارب کا کافر ہونا اس کی دیت کے سقوط کا موجب نہیں ہو گا کیونکہ اس کی وراثت سے ان لوگوں کی محرومیت کی بنا پر انھیں مردہ تصور کیا جائے گا۔

عطاء بن السائب نے ابو یحییٰ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایسا ہوتا کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر مسلمان ہو جاتا اور پھر اپنی قوم میں واپس جا کر ان کے ساتھ ہی رہنے لگتا، پھر وہ کسی معرکہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں غلطی سے قتل ہو جاتا اس صورت میں قاتل کے لیے ایک غلام آزاد کرنا لازم ہو جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ایک شخص دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے تو دارالحرب کی طرف اس کی واپسی اس کی دیت کو ساقط نہیں کرتی جیسا کہ دوسرے تمام مسلمانوں کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مقتول اور مشرکین کے مابین پائی جانے والی قرابت اور رشتہ داری کا اس کی دیت کی قیمت کے اسقاط میں کوئی دخل نہیں ہوتا جس طرح دوسرے تمام اہل اسلام کا معاملہ ہوتا ہے کہ اگر وہ امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو جائیں تو ان میں سے کسی کے قتل ہو جانے کی صورت میں دیت ساقط نہیں ہوتی بلکہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ابوعیاض سے جو روایت ہے وہ حضرت ابن عباس سے منقول روایت جیسی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان ہے جو کافروں کے درمیان رہتا ہو اور اسے کوئی مسلمان قتل کر دے اور قاتل کو اس کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔ اس صورت میں ایک غلام آزاد کیا جائے گا اور دیت واجب نہیں ہوگی۔ یہ بات اس صورت پر محمول ہے کہ وہ شخص دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہو جائے۔

مغیرہ نے ابراہیم سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد وہ مومن ہے جو قتل ہو جاتا ہے اور اس کی قوم مشرک ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں قاتل ایک غلام آزاد کرے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ ہو تو اس صورت میں قاتل اس کی دیت ان رشتہ داروں کو ادا کرے گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شریک ہوں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی تاویل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتول کے رشتہ دار کافر ہونے کی بنا پر اس کے وارث نہیں ہو سکیں گے تو وہ اس کی دیت کیسے لے سکیں گے اور اگر اس کی قوم اہل حرب یعنی مسلمانوں سے برسرپیکار ہو اور یہ خود دارالاسلام کا باشندہ ہو تو اس صورت میں اس کی دیت بیت المال کے لیے واجب ہوگی جس طرح ایک مسلمان دارالاسلام میں قتل ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کی دیت بیت المال کو ادا کی جاتی ہے گی۔

ایک مسلمان دارالحرب میں رہتا ہو اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہو جائے اس کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مشہور روایت کی رو سے۔

نیز امام محمد کا قول ہے کہ ایک حربی اگر مسلمان ہو جائے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے

پہلے دارالحرب میں امن لے کر جانے والے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر کفارہ کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

اگر دو مسلمان امن لے کر دارالحرب میں داخل ہو جائیں اور ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو قتل عمد اور قتل خطا دونوں صورتوں میں قاتل پر دیت عائد ہوگی اور قتل خطا کی صورت میں کفارہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔ اگر یہ دونوں قیدی بن کر دارالحرب پہنچ جائیں اور پھر ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق قتل خطا میں قاتل پر صرف کفارہ لازم آئے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ قاتل پر قتل خطا اور عمد دونوں میں دیت لازم ہوگی بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ ایک حربی دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور ہماری طرف آنے سے پہلے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے تو قاتل پر استحساناً دیت لازم ہوگی۔

اگر وہ تو مسلم مسلمان کے کھودے ہوئے کنویں میں گر کر یا اس کے بنائے ہوئے پرنالے کے نیچے دب کر ہلاک ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں وہ کوئی تاوان ادا نہیں کرے گا۔ لیکن یہ روایت نہ صرف امام ابویوسف کے مشہور قول کے خلاف ہے بلکہ خلاف قیاس بھی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور پھر ہمارے ملک میں آنے سے پہلے قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔

امام مالک کا قول ہے کہ آیت (فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) کا تعلق اس صلح کے ساتھ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مکہ کے درمیان ہوئی تھی کیونکہ جو شخص ہجرت نہیں کرتا وہ وارث قرار نہیں پاتا۔

لوگ ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے تھے۔ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۔ جو لوگ ایمان لے آئے اور ہجرت نہیں کی تو جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آ جائیں ان سے تمہارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے) اسی طرح ہجرت نہ کرنے والے مسلمان کے کوئی ورثاء نہ ہوتے جو اس کی وراثت کے مستحق قرار پاتے اس لیے مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت واجب نہ ہوتی)

پھر یہ حکم قول باری (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) کی بنا پر منسوخ

ہو گیا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جو شخص دشمن کی سرزمین میں مقیم رہے خواہ اس نے دین اسلام کیوں نہ قبول کر لیا ہو۔ لیکن قدرت کے باوجود وہ مسلمانوں کے علاقے کی طرف نقل مکانی نہیں کرتا تو اس کے بارے میں احکامات وہی ہوں گے جو مشرکین کے متعلق ہیں۔

اور جب کوئی حربی مسلمان ہو کر اہل حرب کے علاقے میں مقیم رہے جبکہ اسے نقل مکانی کی قدرت حاصل ہو تو یہ مسلمان نہیں کہلائے گا اور اس کی جان و مال پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو اہل حرب کی جان و مال پر نافذ ہوتے ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان دارالحرب میں چلا جائے تو خواہ وہ اسلام سے ارتداد اختیار نہ بھی کرے۔ دارالاسلام کی سکونت ترک کرنے کی بنا پر وہ مرتد شمار ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کو جنگ یا حملے کے دوران دارالحرب میں قتل کر دے اور اسے اس کے اسلام کے متعلق کوئی علم نہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل پر نہ تو دیت لازم آئے گی اور نہ ہی قصاص۔ البتہ اسے کفارہ ادا کرنا ہو گا خواہ وہ مسلمان قیدی کی صورت میں وہاں ہو یا امن لے کر وہاں گیا ہو یا وہاں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اگر قاتل کو اس کے مسلمان ہونے کا علم ہوا اور پھر وہ اسے قتل کر دے تو اس صورت میں اس سے قصاص لیا جائے گا۔

فقہاء کے ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے مراد یا تو وہ حربی ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف ہجرت کر کے چلے آنے سے پہلے ہی قتل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے یا اس سے مراد وہ مسلمان ہے جس کی اہل حرب کے ساتھ رشتہ داریاں ہوں اس لیے کہ قول باری (فَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ) میں ان دونوں معانی کا احتمال موجود ہے یعنی یہ مقتول اہل دارالحرب سے بھی ہو سکتا ہے اور دارالحرب کا رشتہ دار بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ظاہر آیت کو اس کی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں تو اس مسلمان مقتول کی دیت ضرور ساقط کر دیتے جو دارالاسلام میں قتل ہوتا اور دارالحرب میں اس کے رشتہ دار موجود ہوتے اس لیے کہ ظاہر آیت کا یہی تقاضا ہے لیکن چونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا شخص اگر دارالاسلام میں قتل ہو جائے تو دارالحرب میں اس کے رشتہ داروں کی موجودگی اس کی دیت یا قصاص کے سلسلے میں عائد ہونے والے حکم کو ساقط نہیں کرتی۔

اس لیے آیت سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے مراد وہ مسلمان مقتول ہے جو دارالحرب کا باشندہ ہو اور ابھی تک ہجرت کر کے ہمارے علاقے میں پہنچ نہ گیا ہو۔ اس کے قاتل پر قتل خطا کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا دیت لازم نہیں آئے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے مقتول کے سلسلے میں کفارہ واجب کیا ہے دیت واجب نہیں کی۔ کیونکہ کسی نص میں کسی اور نص کے بغیر اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) کی بنا پر دیت کیوں واجب نہیں کی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زیر بحث آیت میں مذکور اس مومن سے مراد وہ مومن لینا ہرگز درست نہیں ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہوا ہے۔

اس لیے کہ اس میں دیت اور غلام کی آزادی دونوں کا ایجاب ہے۔ اس لیے اس پر عطف کر کے یہ شرط لگانا ممتنع ہے کہ وہ اہل دارالحرب میں سے ہو پھر اس میں ہم غلام آزاد کرنا واجب کر دیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے اول خطاب میں شروع ہی سے دیت کے ساتھ اسے بھی واجب کر دیا ہے۔

نیز قول باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) نئے سرے سے ایک کلام کی ابتدا ہے جس کا خطاب میں پہلے ذکر نہیں گزرا ہے اس لیے کہ یہ کہنا درست نہیں: "اعط هذا رجلاً وان كان رجلاً فاعطه هذا" (یہ چیز کسی آدمی کو دے دو اور اگر آدمی ہو تو یہ چیز اسے دے دو) یہ ایک فاسد کلام ہے جسے کوئی حکیم اور دانا انسان اپنی زبان سے ادا نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ زیر بحث آیت میں مذکور مومن جسے پہلے مومن پر معطوف کیا گیا ہے وہ خطاب کے اول حصے میں داخل نہیں ہے۔

اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابو داؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے، انھیں ابو معاویہ نے اسماعیل سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ خثعم کی طرف مسلمانوں کی ایک فوج روانہ کی۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے سجدہ میں پڑ کر اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کی لیکن انھیں قتل کرنے کا سلسلہ تیز رہا۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پہنچی تو آپ نے ان مقتولین کی آدھی دیتیں ادا کرنے کا حکم دیا اور ساتھ ہی فرمایا (انا بریئ من کل مسلم یقیم بین اظھر المشرکین میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جس نے مشرکین کے درمیان سکونت اختیار کر رکھی ہو۔

صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول! وہ کس طرح؟ آپ نے فرمایا (لا تتراءی ناراھما) مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ کی روشنی ایک دوسرے کو نظر نہ آئے) گویا جب فاصلہ اتنا ہوگا تو سمجھا جائے گا کہ مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزیں نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن شعیب نے، انھیں ابن عائشہ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے حجاج سے، انھوں نے اسماعیل سے، انھوں نے قیس سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(من قام مع المشرکین فقد برئت منہ الذمۃ او قال لا ذمۃ لہ۔ جو مسلمان مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہو اس سے ہم بری الذمہ ہیں یا یوں فرمایا اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہو گئی۔

اس حدیث کے ایک راوی ابن عائشہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو مسلمان ہو جانے کے بعد بھی مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہوتا ہے۔ اگر ان مشرکین پر مسلمانوں کے حملے کے دوران وہ قتل ہو جائے تو اس کی دیت نہیں ہو گی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہو گئی"۔

اس روایت کے الفاظ (انا بریئ منہ) اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے آدمی کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے جس طرح اہل حرب کے خون کی مسلمانوں پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی روایت کے بموجب آدھی دیت ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

اس کی ایک وجہ یا تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس مقام پر ان لوگوں کو قتل کیا گیا تھا اس کے متعلق یہ شک تھا کہ آیا یہ دارالاسلام کے علاقے کے اندر ہے یا دارالحرب کے۔ یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبرع اور نیکی کے طور پر ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اس لیے کہ اگر پوری دیت واجب ہوتی تو آپ نصف دیت ادا کرنے کا ہرگز حکم نہ دیتے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں شیبان نے، انھیں سلیمان بن المغیرہ نے، انھیں حمید بن ہلال نے کہ میرے پاس ابوالعالیہ اور میرے ایک دوست دونوں آئے۔ ہم اٹھ کر بشر بن عاصم لیثی کے پاس پہنچے۔ ابوالعالیہ نے ان سے خطاب

کر کے فرمایا کہ ان دونوں کو حدیث سنائیے۔

اس پر بشر نے کہا، مجھے یہ روایت عقبہ بن مالک لیثی نے سنائی ہے، ان کا تعلق بشر کے خاندان سے تھا۔ روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ روانہ کیا۔ اس نے ایک گروہ پر حملہ کر دیا۔ اس گروہ میں سے ایک آدمی الگ ہو گیا۔ مسلمانوں کے دستے کا ایک آدمی تلوار لے کر اس کے پیچھے چل پڑا۔ جب اس نے تلوار لہرائی تو پیچھے رہ جانے والا شخص کہنے لگا کہ میں مسلمان ہوں۔

لیکن اتنی دیر تک مسلمان کی تلوار کی وار اس پر پڑ چکی تھی چنانچہ وہ قتل ہو گیا۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں لائی گئی تو آپ نے سخت کلمات فرمائے۔ قاتل نے یہ سن کر عرض کیا کہ اس نے صرف قتل سے بچنے کے لیے یہ الفاظ کہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر کئی دفعہ اس شخص کی طرف سے اپنا چہرہ مبارک دوسری طرف کر لیا۔ اس وقت چہرے پر ناگواری کے آثار واضح طور پر نظر آ رہے تھے اور پھر فرمایا:

(ان اللہ ابی علی ان اقتل مؤمنا۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ میرے ہاتھ سے کوئی مسلمان قتل ہو جائے) آپ نے یہ فقرہ تین بار دہرایا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کے ایمان کی خبر دے دی لیکن قاتل پر دیت واجب نہیں کی اس لیے کہ مقتول حربی تھا اس نے اسلام لانے کے بعد ہماری طرف ہجرت نہیں کی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں حسن بن علی اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یعلی بن عبید نے اعمش سے، انھوں نے ابوظبیان سے، انھیں حضرت اسامہ بن زید نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ جہینہ کے علاقے کے ایک مقام حرقات کی طرف ہمیں ایک دستے کے ساتھ روانہ کیا۔

دشمنوں نے ہمارے مقابلے کی ٹھانی لیکن بھاگ کھڑے ہوئے۔ ہمیں ان کا ایک آدمی ہاتھ آ گیا، جب ہم نے اسے قابو کر لیا تو اس نے کلمہ پڑھنا شروع کر دیا لیکن ہم نے اسے مار مار کر ہلاک کر دیا۔ جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا (من لک بلا الہ الا اللہ یوم القیامۃ، قیامت کے دن اس مقتول کے پڑھے ہوئے کلمہ لا الہ الا اللہ کا تمھاری طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا)

میں نے عرض کیا کہ اس نے ہمارے ہتھیاروں سے ڈر کر یہ کہا تھا۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا (افلا شققت عن قلبه حتی تعلم من اجل ذلک قالها ام لا، من لک بلا اله الا الله یوم القیامة۔

پھر تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھا کہ تمہیں معلوم ہو جاتا کہ اس نے اپنے بچاؤ کی خاطر یہ کہا تھا یا بچاؤ کی خاطر نہیں کہا تھا۔ قیامت کے دن اس کے لا الہ الا اللہ کا تمہاری طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا؟)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کلمات بار بار دہراتے رہے حتیٰ کہ میری یہ تمنا ہوئی کہ کاش! میں آج ہی مسلمان ہوا ہوتا!! یہ روایت بھی ہمارے قول پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہؓ پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔

یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے ان کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو دار الحرب کے اندر یہ جانتے ہوئے قتل کر دے گا کہ وہ مسلمان ہے، اس پر قصاص واجب ہوگا۔

اس حدیث میں مذکورہ واقعہ اس قول کے خلاف ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقتول کے مسلمان ہونے کی خبر دی لیکن حضرت اسامہؓ پر نہ تو دیت واجب کی اور نہ ہی قصاص۔

رہ گیا امام مالک کا یہ قول کہ آیت (فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ) میں اس شخص کا ذکر ہے جس نے مسلمان ہونے کے بعد ہجرت نہ کی ہو اور اب یہ حکم قول باری (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

تو یہ کسی دلالت کے بغیر قرآن کے ایک ثابت حکم کے نسخ کا محض دعویٰ ہے جبکہ ہجرت کی بنا توارث کے حکم کی منسوخی اور رشتہ داری کی بنا پر اس کا اثبات اس حکم کے نسخ کا موجب نہیں بن سکتا بلکہ یہ حکم از خود ثابت و قائم ہے۔ میراث کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ہجرت کی بنا پر توارث کے حکم کے نافذ العمل ہونے کے دوران ایسے رشتہ دار بھی ہوتے تھے جو ہجرت نہ کرنے کے باوجود بھی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے تھے۔ ہجرت صرف مہاجر اور غیر مہاجر کے درمیان میراث کے خاتمے کا عمل کرتی تھی۔ رہ گئے وہ لوگ جو ہجرت کر کے نہیں آئے تھے وہ دوسرے اسباب کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔

اگر صورت حال امام مالک کے قول کے مطابق ہوتی تو پھر مقتول کی دیت اس کے ان رشتہ داروں کو ادا کرنا واجب ہوتا جو ہجرت کر کے نہیں آئے تھے۔ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے

کہ جو لوگ ہجرت کر کے نہیں آئے تھے ان کی میراث یونہی بے کار پڑی رہنے نہیں دی جاتی تھی کہ اس کا مستحق ہی کوئی نہ ہو۔

جب اللہ تعالیٰ نے ہجرت سے قبل قتل ہو جانے والے کی دیت نہ تو اس کے مہاجر رشتہ داروں کو دینا واجب کیا اور نہ ہی غیر مہاجر رشتہ داروں کو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ مقتول ابھی تک اہل حرب کے حکم میں تھا اور اس لیے اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں تھی قول باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ) سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے کہ جب تک وہ ہجرت کر کے تمہارے پاس نہ آ جائے اس وقت تک اس کا شمار اہل حرب میں سے ہوگا اور وہ اپنے پہلے حکم پر باقی رہے گا جو یہ ہے کہ اس کے خون کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اگرچہ اس کا خون بہانا ممنوع ہی کیوں نہ ہو۔

اس کے خون کی بے قیمت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافروں اور مشرکوں کی طرف اس کی نسبت بعض دفعہ اس طرح درست ہو جاتی ہے کہ وہ ان کے علاقے کا ہوتا ہے خواہ ان کے ساتھ اس کی کوئی رشتہ داری نہیں ہوتی ہے لیکن ایک شہر یا ایک گاؤں یا ایک گوشہ ان سب کے یکجا ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام لانے کے بعد بھی اس شخص کی نسبت ان ہی لوگوں کی طرف کی اس لیے کہ وہ ان کے علاقے کا باشندہ تھا اور اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

حسن بن صالح کا یہ قول کہ مسلمان جب دارالحرب میں چلا جائے تو وہ مرتد ہو جاتا ہے، کتاب اللہ اور اجماع امت کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِنْ وَّلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا) اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو دارالحرب میں مقیم رہنے کے باوجود اسلام لانے پر مسلمان قرار دیا اور ہم پر ان کی نصرت واجب کر دی۔ چنانچہ فرمایا (وَإِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ) اور اگر وہ تم سے دین کے معاملے میں مدد کے طلب گار ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے) اگر حسن بن صالح کی بات درست ہوتی تو مسلمان تاجروں کے لیے امان لے کر دارالحرب میں داخل ہونا جائز نہ ہوتا اور اگر وہ داخل ہو جاتے تو مرتد قرار پاتے حالانکہ یہ کسی اہل علم کا قول نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی انھیں اسماعیل بن الفضل اور عبدان المروزی نے، انھیں قتیبہ بن سعید نے، انھیں حمید بن عبدالرحمن

نے اپنے والد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت جریر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا ابق العبد الی المشرکین فقد حل دمہ۔ جب کوئی غلام بھاگ کر مشرکین کے پاس چلا جائے تو اس کا خون حلال ہو جائے گا)

تو ہم کہیں گے کہ ہمارے نزدیک یہ روایت اس صورت پر محمول ہے جب کوئی غلام اسلام سے ارتداد اختیار کر کے مشرکین سے جا ملے، اس لیے کہ غلام کا اپنے آقا کے پاس سے بھاگ کھڑا ہونا اس کے خون کو مباح نہیں کرتا اور دارالحرب میں جا نکلنا ایسا ہی ہے جس طرح کوئی مسلمان تاجر امان کے ساتھ وہاں داخل ہو جائے۔ اس لیے دارالحرب میں جا نکلنا اس کے خون کو مباح نہیں کرے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جو مسلمان دارالحرب میں کسی مسلمان کو قتل کر دے اور اسے مقتول کے متعلق کچھ علم نہ ہو اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا اور اگر اسے مقتول کے مسلمان ہونے کا علم ہو گا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ امام شافعی کے اس قول میں تناقض ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ ایسے شخص کے خون کی قیمت ہے تو قتل عمد اور قتل خطا کے حکم میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہو گا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خون کا بدل واجب ہو گا یعنی عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت۔

لیکن جب خطا کی صورت میں قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہو گی تو پھر عمد کا بھی یہی حکم ہو گا۔ گذشتہ سطور میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلام لانے کے بعد دارالحرب میں قیام پذیر انسان کے خون کی ہماری طرف ہجرت کر کے آجانے سے پہلے کوئی قیمت نہیں ہوتی اور وہ اس حربی کے حکم پر باقی رہتا ہے اگرچہ اس کے خون بہانے کی ممانعت ہوتی ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے ایسے شخص کو حربی جیسی حیثیت دے دی یعنی اس کے مال کو تلف کرنے والا کوئی تاوان نہیں بھرے گا اس لیے کہ اس کی جان کی حرمت اس کے مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے۔ جب اس کی جان تلف کرنے والے پر کوئی تاوان نہیں تو اس کا مال تلف کرنے والے پر بطریق اولیٰ کوئی تاوان نہیں ہونا چاہیے اور اس جہت سے اس کا مال حربی کے مال کی طرح ہو گا۔

اسی بنا پر امام ابوحنیفہ نے ایسے شخص سے اس طریقے پر لین دین کو جائز قرار دیا ہے جس

طریقے پر دارالحرب میں حربی سے لین دین کیا جاتا ہے یعنی ایک درہم کے بدلے دو درہم وغیرہ۔ دارالحرب میں قید کے اندر پڑے ہوئے شخص کو امام ابو حنیفہ نے اس شخص جیسا قرار دیا ہے جو وہاں مسلمان ہو کر ہجرت کرنے سے پہلے رہتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں قیدی کی اقامت امان کے تحت نہیں ہوتی بلکہ وہ وہاں مقہور و مغلوب ہوتا ہے۔

جب یہ دونوں اس جہت سے یکساں ہو گئے تو ان کے قاتل سے تاوان کے سقوط کا حکم بھی یکساں رہے گا اور ان دونوں کے لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم۔

قتل کی قسمیں اور ان کے احکامات

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کی چار قسمیں ہیں۔ واجب، مباح، ممنوع اور وہ جو نہ واجب ہو، نہ مباح اور نہ ہی ممنوع۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق ہمارے خلاف برسرپیکار اہل حرب کے اس قتل سے ہے جو میدانِ جنگ میں ان کے گرفتار ہونے یا امان حاصل کرنے یا معاہدہ ہونے سے قبل وقوع پذیر ہوتا ہے۔

اس قتل کا دائرہ صرف مردوں تک محدود ہوتا ہے اس میں وہ عورتیں نہیں آتیں جو جنگوں میں حصہ نہیں لیتی ہیں اور نہ ہی بچے آتے ہیں جن میں ہتھیار اٹھانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح ان لوگوں کو قتل کرنا بھی واجب ہے جو مسلح بغاوت پر اتر آئیں اور قتل و غارت گری شروع کر دیں اور پھر توبہ کرنے سے پہلے امام المسلمین کے ہاتھ آ جائیں۔

اسی طرح باغیوں کو جب وہ مسلمانوں سے برسرپیکار ہو جائیں قتل کرنا واجب ہے نیز اس شخص کا قتل بھی ہم پر واجب ہے جو کسی بے گناہ انسان کی جان لینے کے درپے ہو جائے، اسی طرح جادوگر کا قتل، محصن زناکار کا رجم کے ذریعے قتل اور ہر اس شخص کا قتل جو حد اور سزا کے طور پر ہو۔ یہ تمام صورتیں واجب قتل کے تحت آتی ہیں۔

مباح قتل کی صورت وہ قتل ہے جو کسی مقتول کے ولی کے حق میں قصاص لینے کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے۔ ولی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو یا تو قتل کر دے یا اسے معاف کر دے۔ اس صورت میں قتل مباح ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اہل حرب اگر ہمارے قابو میں آ جائیں تو امام المسلمین کو اختیار ہوتا ہے کہ انہیں تہ تیغ کر دے یا ان کی جان بخشی کر دے۔ اسی طرح دار الحرب میں داخل ہونے والا شخص جسے کسی حربی کو قتل کر دینا یا اسے گرفتار کر لینا ممکن ہو وہ اسے قتل بھی کر سکتا ہے اور اگر چاہے تو گرفتار بھی کر سکتا ہے۔

ممنوع قتل کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت وہ ہے جس میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں کسی مسلمان کے خون سے اپنا ہاتھ رنگ لے اور اس میں کوئی شک وشبہ نہ ہو کہ اس نے عمداً اس فعل کا ارتکاب کیا ہے تو اس میں قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جس پر قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ قتل شبہ عمد ہے۔

نیز باپ کا اپنے بیٹے کو قتل کر دینا، اسی طرح امن لے کر دارالاسلام میں آنے والے حربی کا، نیز معاہد کا اور شبہ کی بنیاد پر کسی کا قتل بھی اس میں شامل ہے۔ قتل کی ان تمام صورتوں میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہوتی ہے۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اگر دارالحرب میں کوئی شخص مسلمان ہو جائے اور ہماری طرف ہجرت کر کے آنے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر نہ قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ دیت۔

اسی طرح امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی قتل ہو جائے تو قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، اگر کوئی آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ قتل کی یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں اور ان میں قاتل پر تعزیر کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

قتل کی چوتھی قسم جو نہ واجب ہوتی ہے، نہ مباح اور نہ ہی ممنوع۔ اس کی صورتیں یہ ہیں، کوئی کسی کو غلطی سے قتل کر دے، یا بھول کر اس کی جان لے لے یا کوئی دیوانہ یا بچہ کسی کو ہلاک کر دے یا نیند کی حالت میں کوئی کسی کو مار ڈالے۔ قتل کی اس چوتھی قسم کا حکم ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے۔

قول باری (وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔ اگر مقتول کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ تمھارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خون بہا دیا جائے گا اور ایک مومن غلام آزاد کرنا ہوگا)

حضرت ابن عباسؓ، شعبی، قتادہ اور زہری کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ ذمی ہے جو خطأً قتل ہو جائے۔ اس کے قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں چیزیں واجب ہوں گی۔ یہی ہمارے اصحاب کا بھی قول ہے۔ ابراہیم، حسن اور جابر بن زید کے قول کے مطابق آیت سے مراد یہ ہے کہ اگر قتل ہو جانے والا مسلمان اس قوم سے تعلق رکھتا ہو جس کے ساتھ تمھارا معاہدہ ہو تو دیت ادا کی جائے گی اور غلام آزاد کیا جائے گا۔

یہ حضرات ذمی کے قاتل پر کفارہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں واضح کر دیا ہے کہ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکور مقتول سے وہ کافر شخص مراد ہے جس کا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو نیز یہ کہ اس مقام پر کسی دلالت کے بغیر ایمان کی شرط کو مضمر ماننا درست نہیں ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل دار الحرب میں سے کسی مومن کے قتل کا حکم بیان کرنا چاہا تو ایمان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو ایمان کے وصف سے متصف بیان کیا اس لیے کہ اگر اس مقتول کے ذکر کو ایمان کی شرط سے مطلق رکھا جاتا تو اطلاق کا تقاضا یہ ہوتا کہ مقتول کافر ہو اور اس کا تعلق ہماری دشمن قوم سے ہو۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کافر معاہد کے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ بات آیت سے اخذ ہوتی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری قرار پایا کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے کافر معاہد مراد لیا جائے۔ واللہ اعلم۔

کیا قتل عمد میں کفارہ واجب ہوتا ہے

ارشادِ باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) اس آیت میں قتل خطا میں کفارہ کے ایجاب کا حکم منصوص ہے۔ قتل عمد کا ذکر اس قول باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) میں ہوا۔

نیز فرمایا (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ) اور اس حکم کو قتل عمد کے ساتھ خاص کر دیا۔ جب قتل عمد اور قتل خطاء دونوں میں ہر ایک کا بالعینہ ذکر ہوا اور ہر ایک کے حکم کو نصاً بیان کر دیا گیا تو اب ہمارے لیے اس منصوص حکم کے دائرے سے باہر نکل کر اس میں کسی قسم کا اضافہ کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی کیونکہ منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا بالکل درست نہیں ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے لیکن امام شافعی کا قول ہے کہ قتل عمد کے مرتکب پر کفارہ بھی لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ قتل عمد میں کفارہ کے اثبات سے نص کے حکم میں اضافہ لازم آتا ہے جبکہ نص کے حکم میں صرف ایسے حکم کے ذریعے اضافہ ہو سکتا ہے جو خود بھی منصوص ہو اور اس میں پہلے حکم کو منسوخ کر دینے کی صلاحیت ہو

نیز کفارات کے احکامات کا قیاس کے ذریعے اثبات جائز نہیں ہے۔ ان کے اثبات کا ذریعہ یا تو توقیف ہے یا اتفاق امت ہے نیز جب اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کے مقتولوں میں سے ہر ایک کا حکم منصوص طریقے سے بیان فرما دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرما دیا (مَنْ أَدْخَلَ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ۔)

جو شخص ہماری شریعت میں ایسی چیز داخل کر دے گا جو اس میں سے نہ ہو اس چیز کو رد کر دیا جائے گا) اس بنا پر جو شخص قتل عمد کے مرتکب پر کفارہ واجب کرے گا وہ ایسی چیز داخل

کرنے والا قرار پائے گا جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتلِ خطا میں کفارہ واجب ہے تو قتلِ عمد میں بطریقِ اولیٰ واجب ہونا چاہیئے اس لیے کہ قتلِ خطا کے مقابلے میں قتلِ عمد زیادہ گھناؤنا فعل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کفارہ کا لزوم اور استحقاق گناہ کی بنا پر نہیں ہوا تھا کہ اس میں گناہ کی شدت کا اعتبار کیا جاتا کیونکہ قتلِ خطاء کا مرتکب گنہگار نہیں ہوتا اس لیے اس کفارہ میں گناہ کا اعتبار ساقط ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول جانے والے پر سجدۂ سہو واجب کر دیا ہے اور عامد یعنی جان بوجھ کر خلاف نماز حرکت کرنے والے پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہے، حالانکہ دوسرے کی حرکت پہلے کی حرکت کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔

اگر شوافع اس حدیث سے استدلال کریں جسے ضمرہ نے ابراہیم بن ابی عبلہ نے غریف بن الدیلی سے اور انہوں نے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس ایک قتل کے سلسلے میں تشریف لائے تھے جس کا ارتکاب ہمارے ایک آدمی نے کیا تھا اور اس طرح اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی۔

آپ نے ہم سے فرمایا تھا کہ "قاتل کی طرف سے غلام آزاد کر دو۔ اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے قاتل کے ایک عضو کو جہنم کی آگ سے آزاد کر دے گا۔" اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث کی ابن المبارک اور ابراہیم بن ابی عبلہ کے بھائی ہانی بن عبدالرحمٰن نے بھی ابو عبلہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں "اوجب بالقتل" (یعنی ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی) کے الفاظ نہیں ہیں۔

مذکورہ بالا راوی ضمرہ بن ربیعہ کے مقابلے میں فن روایت کے لحاظ سے اثبت ہیں۔

علاوہ ازیں اگر اس حدیث کا ثبوت ضمرہ کی روایت کے مطابق ہو جائے پھر بھی مخالف کے قول کے حق میں اس کی دلالت نہیں ہو گی۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ روایت کے الفاظ "اوجب النار بالقتل" دراصل راوی کے وضاحتی الفاظ ہیں اس لیے کہ راوی نے اس مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے "یعنی بالقتل" (حضرت واثلہؓ کی مراد یہ ہے کہ اس شخص نے ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کر لی تھی)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غلام سے کفارۂ قتل کے سلسلے میں آزاد کیا جانے والا غلام مراد لیتے تو آپ "مومن غلام" فرماتے۔ جب آپ نے غلام میں ایمان کی شرط نہیں لگائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس کی آزادی کا کفارۂ قتل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

نیز آپ نے قاتل کے رشتہ داروں کو اس کی طرف سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا جبکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رشتہ داروں پر اس کی طرف سے غلام آزاد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ نیز کفارہ میں کسی غیر کا قاتل کی طرف سے غلام آزاد کرنا قاتل کے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کرتا۔

قولِ باری ہے (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) اللہ تعالیٰ نے قتل کے کفارہ میں آزاد کیے جانے والے غلام کو ایمان کی صفت سے متصف کیا ہے۔ اس لیے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اسی صفت سے موصوف غلام ہی کفارۂ قتل کے لیے درست ہوگا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مومن غلام کافر غلام کی بہ نسبت افضل ہوتا ہے کیونکہ ایمان کی صفت فرض کفارہ کی ادائیگی میں شرط بن گئی ہے۔ اس طرح اگر کسی نے مومن غلام آزاد کرنے کی نذر مانی ہو تو اس کے لیے کافر غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ نذر ماننے والے اپنی نذر کو ایسی صفت کے ساتھ مقرون کر لیا ہے جو تقرب الٰہی کے مفہوم پر مشتمل ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ مسلمانوں کو صدقہ دینا کافر ذمیوں کو صدقہ دینے سے افضل ہے خواہ یہ نفلی صدقہ کیوں نہ ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل کے روزوں میں "تتابع یعنی مسلسل روزہ رکھنے کو ایک زائد صفت قرار دیا ہے۔ اس لیے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امکانی حد تک اس صفت کے بغیر رکھے جانے والے روزے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کریں گے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر ایک مہینے کے مسلسل روزے واجب کر لیے ہوں اس کے لیے ناغہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان روزوں کو ایسی صفت کے ساتھ واجب کر لیا تھا جس میں قربت یعنی تقرب الٰہی کا پہلو تھا۔ اس لیے یہ روزے اس صفت کے ساتھ واجب ہو گئے جس کے ساتھ اس نے ان کی نذر مانی تھی۔

قولِ باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؕ جسے یہ میسر نہ ہو وہ لگا

مہینوں کے مسلسل روزے رکھے گا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ جب کوئی شخص چاند کے حساب سے روزے رکھے گا تو اس میں دنوں کی کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی مہینہ خواہ انتیس کا ہو یا تیس کا اس کے دو ماہ پورے ہو جائیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غُمّ علیکم فعدوا ثلاثین، چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو۔ اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن شمار کر لو) آپ نے چاند کے حساب سے مہینے کا اعتبار کا حکم دیا اور چاند نظر نہ آنے کی صورت میں تیس دن کے حساب کا امر فرمایا۔

اگر کسی نے کفارہ کے روزے کے مہینے کے درمیان سے ابتدا کر لی ہو تو وہ دوسرے مہینے کا چاند کے حساب سے اعتبار کرے گا اور پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا گنتی کے حساب سے اعتبار کر کے تیس دن پورے کرے گا۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے ایک روایت کی ہے کہ چاند کے حساب سے مہینے کا اس وقت ہی اعتبار درست ہوگا جب روزہ رکھنے والا مہینے کی ابتدا سے چاند دیکھ کر روزہ رکھنا شروع کرے گا۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَسِیْحُوْا فِی الْاَرْضِ اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ، مشرکو، زمین میں چار مہینوں تک چلو پھرو) کی تفسیر میں مروی ہے کہ ان چار مہینوں سے ذوالحجہ کے باقی ماندہ دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الثانی کے باقی دن مراد تھے۔ اس میں تین مکمل مہینوں کا چاند کے حساب سے اعتبار کیا گیا اور نامکمل مہینے کا دنوں کے حساب سے اعتبار کیا گیا۔

قول باری (فَصِیَامُ شَھْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ) کے سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ ہمیں حسب امکان تتابع کا مکلف بنایا گیا ہے۔ دوسری طرف عادۃً یہ بات موجود ہے کہ عورت کا کوئی مہینہ حیض کے بغیر نہیں گذرتا اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شھر۔

اپنے آپ کو اللہ کے علم کے مطابق ہر ماہ چھ یا سات دن حائضہ سمجھو اور جس طرح ہر ماہ عورتیں حیض کے دوران عورتیں طریقہ اختیار کرتی ہیں تم بھی وہی طریقہ اختیار کرو) آپ نے

یہ بتایا کہ عورتوں کو ہر ماہ ایک حیض گذارنے کی عادت ہوتی ہے۔

جب صوم "تتابع" کے سلسلے میں ہمیں حسب امکان مکلف بنایا گیا ہے اور اگر عورت کے لیے دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوگی کہ وہ ایسے دو ماہ مسلسل روزے رکھے جس میں حیض نہ آئے۔ اس صورت میں ایام حیض کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن تتابع کا حکم منقطع نہیں ہوگا اور اس کے ایام حیض کی وہی حیثیت ہوگی جو روزوں کے دوران راتوں کی ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا بھی قول ہے۔ ابراہیم سے مروی ہے کہ اس صورت میں عورت نئے سرے سے روزے شروع کرے گی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا دو مہینوں کے دوران بیمار پڑھ جائے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو اسے نئے سرے سے روزہ رکھنا ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی صورت میں وہ روزے جاری رکھے گا اور یہ روزے اس کے لیے کافی ہو جائیں گے۔ ہمارے فقہاء نے حیض اور مرض کے درمیان فرق رکھا ہے کہ مرد کے لیے عادۃً مرض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزہ رکھنا ممکن ہے جبکہ عورت کے لیے عادۃً حیض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزے رکھنا ممکن نہیں ہے۔ ایک اور وجہ سے ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ یہ کہ مرض کا پیدا ہو جانا روزہ چھوڑنے کا موجب نہیں ہوتا بلکہ یہ کام خود روزہ دار اپنے فعل اور ارادے سے کرتا ہے جبکہ حیض روزے کے منافی ہوتا ہے۔ اس میں عورت کے اپنے فعل کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اس لیے حیض روزے کے دوران آنے والی رات کے مشابہ ہو گیا اور جس طرح رات کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوتا اسی طرح حیض کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ، یہ اللہ سے اس گناہ پر توبہ کرنے کا طریقہ ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ "اللہ سے توبہ کرنے کے لیے وہ کام کرو جو اللہ نے واجب کیے ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ تمھارے ان گناہوں کی توبہ قبول کرلے جن کا تم نے ارتکاب کیا ہے" ایک قول یہ ہے کہ آیت قتل کے فعل کے ساتھ خاص ہے۔

ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "یہ اللہ کی طرف سے اس کی رحمت اور کشادہ دلی کا مظاہرہ ہے" جس طرح ایک اور مقام پر فرمایا (فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ) اس کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے کشادگی پیدا کردی اور تمھیں سہولت بخشی۔

قولِ باری ہے۔ یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا ضَرَبْتُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ فَتَبَیَّنُوْا وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُوْنَ عَرَضَ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا فَعِنْدَ اللّٰهِ مَغَانِمُ کَثِیْرَةٌ۔

اے ایمان لانے والو! جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کرو اور جو تمھاری طرف سلام سے تقدیم کرے اسے فوراً نہ کہہ دو کہ تو مومن نہیں ہے۔ اگر تم دنیوی فائدہ چاہتے ہو تو اللہ کے پاس تمہارے لیے بہت سے اموال غنیمت ہیں تا آخر آیت۔

روایت کے مطابق اس آیت کا سبب نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک مہم پر بھیجے ہوئے فوجی دستے نے ایک شخص کو دیکھا جس کے ساتھ کچھ بھیڑ بکریاں تھیں اس شخص نے سلام کرنے کے بعد کلمہ طیبہ "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" پڑھا لیکن ایک مسلمان نے اس کا سرتن سے جدا کر دیا جب یہ دستہ واپس آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع دی گئی آپ نے اس شخص سے پوچھا کہ تم نے اسے کیوں قتل کیا جبکہ وہ مسلمان ہو چکا تھا۔

اس نے عرض کیا کہ مقتول نے صرف اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھا تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟ اس کے بعد آپ نے اس کی دیت اس کے وارثوں کو بھجوا دی اور اس کی بھیڑ بکریاں بھی واپس کر دیں۔ حضرت ابن عمرؓ اور عبداللہ بن ابی حدرد کا قول ہے کہ یہ شخص محلم بن جثامہ تھے جنہوں نے عامر بن اضبط اشجعی کو قتل کر دیا تھا۔

ایک روایت میں ہے کہ قاتل کی چند دنوں بعد موت واقع ہو گئی تھی، جب انہیں دفن کیا گیا تو زمین نے انہیں باہر پھینک دیا۔ تین مرتبہ اس طرح ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: "زمین تو ان لوگوں کو بھی قبول کر لیتی ہے جو اس سے بھی بدتر ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے تمھیں یہ دکھانا چاہا کہ اس کے نزدیک خون کی کس درجہ اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔" پھر آپ نے حکم دیا کہ لاش پر پتھر ڈال دیئے جائیں۔

محلم بن جثامہ کے متعلق یہ واقعہ مشہور ہے ہم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی حدیث کا پچھلے صفحات میں ذکر کیا تھا جس میں ہے کہ انہوں نے ایک مہم کے دوران ایک شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے اپنی زبان سے کلمہ طیبہ ادا کیا تھا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان سے فرمایا تھا:

کلمہ طیبہ پڑھ لینے کے بعد تم نے اسے قتل کر دیا؟" جب انہوں نے عرض کیا کہ اس نے صرف اپنی جان بچانے کی خاطر کلمہ کا اقرار کیا تھا تو آپ نے فرمایا: "پھر تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟ قیامت کے دن اس کے پڑھے ہوئے کلمہ کی تمھاری طرف سے کون ذمہ داری اٹھائے گا؟"

اسی طرح ہم نے حضرت عقبہ بن مالک لیثی کی روایت کردہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی مفہوم پر مشتمل ہے، مقتول نے کہا تھا کہ میں مسلمان ہوں لیکن اس کے باوجود اسے قتل کر دیا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو انتہائی طور پر ناپسند کرتے ہوئے فرمایا تھا:

(ان اللہ ابی ان اقتل مؤمنا، اللہ تعالیٰ کو ہرگز یہ بات پسند نہیں کہ میں کسی مسلمان کی جان لے لوں)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں لیث نے ابن شہاب سے، انہوں نے عطاء بن یزید لیثی سے، انہوں نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار سے، انہوں نے حضرت مقداد بن الاسودؓ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ "حضور، اگر کسی کافر سے میری مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ اپنی تلوار سے میرا ایک ہاتھ کاٹ ڈالے پھر ایک درخت کی آڑ میں میری زد سے نکل جائے اور کہے کہ میں اللہ کے سامنے جھک گیا، کیا اس کے بعد میں اسے قتل کر سکتا ہوں؟" آپ نے جواب میں فرمایا: "اسے قتل نہیں کر سکتے"۔ میں نے عرض کیا: "حضور! اس نے میرا ہاتھ کاٹ ڈالا تھا" آپ نے پھر فرمایا: "اسے قتل نہ کرو، اگر تم اسے قتل کر دو گے تو اس صورت میں اقرار اسلام سے پہلے جس مقام پر وہ تھا وہاں تم پہنچ جاؤ گے اور وہ تمھارے مقام پر آجائے گا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حارث بن ابی اسامہ نے، انہیں ابوالنضر ہاشم بن القاسم نے، انہیں المسعودی نے قتادہ سے، انہوں نے ابومجلز سے، انہوں نے ابو عبیدہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا شرع احدکم الرمح الی الرجل فان کان سنانہ عند ثغرۃ نحرہ فقال لا الہ الا اللہ فلیرفع عنہ الرمح۔

تم میں سے جب کوئی شخص کسی کافر کی طرف نیزہ بلند کرے اور نیزے کی انی اس کے حلقوم تک پہنچ جائے اور وہ شخص کلمہ پڑھ لے تو اسے اپنا نیزہ اس سے ہٹا لینا چاہیئے۔

حضرت ابوعبیدہؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کلمہ طیبہ کو ایک مسلمان کے لیے امان کا

ذریعہ اور اس کی جان اور مال کے لیے بچاؤ اور حفاظت کا سبب بنا دیا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے جزیہ کو کافر کے لیے امان کا ذریعہ اور اس کے جان و مال کے لیے بچاؤ کا سبب قرار دیا ہے۔

یہ روایت ان احادیث کے ہم معنی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہیں۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ، وفی بعضھا، وان محمدا رسول اللہ، فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔

مجھے اس وقت تک لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ کلمہ طیبہ کا اقرار نہ کر لیں، بعض حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں، اور جب تک وہ یہ اقرار نہ کرلیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، جب وہ کلمہ کا اقرار کرلیں گے تو وہ مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال محفوظ کر لیں گے۔ البتہ ان کی جان و مال پر اگر کوئی حق عائد ہو جائے تو وہ الگ بات ہے اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا)۔

اس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت جریر بن عبداللہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب عرب کے کچھ لوگوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ابوبکرؓ نے ان سے قتال کا ارادہ کر لیا تو اس موقع پر ان حضرات نے حضرت ابوبکرؓ کو یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم) حضرت ابوبکرؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ حدیث میں "الا بحقھا" کے الفاظ بھی ہیں اور ان مانعین زکوٰۃ کے خلاف اقدامات "الا بحقھا" کے ذیل میں آتے ہیں۔

اس حدیث کی صحت پر صحابہ کرام کا اتفاق ہوگا اور یہ حدیث اس قول باری (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا، اور جو شخص فرمانبرداری اختیار کر لے اسے یہ نہ کہو کہ تو مومن نہیں ہے) کے ہم معنی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اسلام کا اظہار کرنے والے کے ایمان کی صحت کا فیصلہ کر دیا ہے اور ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص پر مسلمانوں کے احکام جاری کریں خواہ اس کے دل میں اس کے خلاف عقیدہ کیوں نہ ہو اس سے زندیق کی توبہ قابلِ قبول ہونے پر جب وہ اسلام کا اظہار کرے استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے زندیق اور غیر زندیق میں جب ان کی طرف سے اسلام کا اظہار ہو جائے کوئی فرق نہیں رکھا۔

نیز یہ اس بات کا بھی موجب ہے کہ جب کوئی شخص کلمہ طیبہ پڑھ لے یا اپنی زبان سے کہے کہ میں مسلمان ہوں تو پھر اس پر حکم اسلام جاری کیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلَمَ) کا مفہوم ہے کہ جو شخص اسلام کی طرف دعوت کے جواب میں فرمانبرداری اختیار کرتے ہوئے سر تسلیم خم کر دے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے۔

لیکن اگر "السلام" کی قرأت کی جائے تو مفہوم ہوگا "جو شخص تحیۃ اسلام یعنی "السلام علیکم" کہے"۔ اسلامی سلام کا اظہار ایک شخص کے اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اسلام کا اقرار کرنے والے شخص کو قتل کر دیا تھا فرمایا تھا "تم نے اس کے اسلام لانے کے بعد اسے قتل کر دیا"

یہی بات آپ نے اس شخص سے بھی فرمائی تھی جس نے کلمہ طیبہ پڑھنے والے شخص کو ہلاک کر دیا تھا۔ آپ نے اسلامی سلام کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا تھا۔

امام محمد بن الحسن نے "السیر الکبیر" میں لکھا ہے کہ اگر ایک یہودی یا عیسائی یہ کہہ دے کہ میں مسلمان ہوں تو ایسا کہنے سے وہ مسلمان نہیں ہو جائے گا کیونکہ یہ سب لوگ یہی کہتے ہیں۔ کہ ہم مسلمان ہیں، ہم مومن ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا دین بھی ایمان یعنی اسلام ہے۔ اس لیے ان کے اس قول میں یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔

امام محمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کو قتل کرنے کے لیے اس پر حملہ آور ہو جائے اور اس وقت وہ مشرک یہ کہے "میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ کے رسول ہیں" تو یہ مسلمان سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کا کلمہ پڑھنا اس کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر وہ اس قول سے پھر جائے تو اس صورت میں اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد نے یہودی کو اس کے اس قول پر کہ "میں مسلمان یا مومن ہوں" مسلمان قرار نہیں دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہود اسی طرح کہتے ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل ایمان اور اسلام وہ ہے جس پر ہم عمل پیرا ہیں۔ اس لیے ان کا یہ کہنا ان کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

یہود و نصاریٰ کی حیثیت ان مشرکین جیسی نہیں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے۔ اس لیے کہ وہ سب کے سب بت پرست تھے۔ اس لیے ان کا اقرار توحید اور

ان میں سے کسی کا یہ کہنا کہ میں مسلمان ہوں یا میں مومن ہوں، گویا بت پرستی چھوڑ کر اسلام میں داخل ہونے کی علامت اور نشان ہوتا تھا۔ اس لیے ان کے اس اقرار و اظہار کو کافی سمجھ لیا جاتا تھا کیونکہ ایک مشرک کو اسی وقت اس اقرار و اظہار کا حوصلہ ہوتا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہوئے آپ پر ایمان لے آتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

(امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللّٰہ، فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم) اس قول سے آپ کی مراد مشرکین تھے۔ یہود نہیں تھے، کیونکہ یہود "لا الہ الا اللّٰہ" کا کلمہ پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح عیسائی بھی اس کلمۂ توحید کے قائل تھے۔

اگرچہ تفصیل میں جا کر توحید کے برعکس بات کرتے ہوئے "ایک میں تین" کے عقیدے کا اظہار کرتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ "لا الہ الا اللّٰہ" کا قول عرب کے مشرکین کے اسلام کا نشان تھا۔ کیونکہ وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اسلام کو قبول کرتے ہوئے نیز آپ کی دعوت کی تصدیق کرتے ہوئے اعتراف توحید کرتے تھے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشادِ باری ہے (اِنَّھُمْ اِذَا قِیْلَ لَھُمْ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ یَسْتَکْبِرُوْنَ، اور یہ لوگ ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو بڑائی اور تکبر کا اظہار کرتے ہیں) یہود و نصاریٰ کلمۂ توحید کے اطلاق میں مسلمانوں کی موافقت کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے سلسلے میں مسلمانوں کی مخالفت کرتے تھے۔ اس لیے اگر کوئی یہودی یا عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اظہار کرے گا تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔

حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی یہودی یا نصرانی اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے لیکن یہ اقرار نہ کرے کہ میں اسلام میں داخل ہوں اور نہ ہی یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرے تو صرف گواہی دینے کی بنا پر وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ میں نے امام محمد کی بھی اسی قسم کی تحریر کہیں دیکھی ہے۔ البتہ امام محمد نے "السیر الکبیر" میں جو کچھ لکھا ہے وہ حسن بن زیاد کی اس روایت کے خلاف ہے۔"

حسن کی اس روایت میں کہی گئی بات کی وجہ یہ ہے کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن وہ تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ کچھ تو اس کے قائل ہیں کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن ان کی ابھی تک بعثت نہیں ہوئی ہے۔ عنقریب ہونے والی ہے۔

اس لیے اگر ان میں سے کوئی شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہتے ہوئے اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی اس کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں بن سکے گی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ میں اسلام میں داخل ہوتا ہوں یا میں یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرتا ہوں۔

اگر ہم قول باری (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہوگی کہ اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس سے یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ ایسے شخص سے نہ اسلام کی نفی کرو اور نہ ہی اثبات لیکن اس بارے میں تحقیق کر کے معلوم کرو کہ اس قول سے اس کی کیا مراد ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا جب تم اللہ کے راستے میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کر لیا کرو اور جو شخص سلام میں سبقت کرے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے ظاہر لفظ جس امر کا مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں تحقیق و تفتیش کا حکم دیا گیا ہے اور علامت ایمان کی نفی کرنے سے روکا گیا ہے۔ ایمان کی علامت کی نفی کی ممانعت میں ایمان کے اثبات اور اس کے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہمیں کسی شخص کے ایمان کے بارے میں جس کے حالات سے ہم ناواقف ہوں شک ہو جاتا ہے تو ہمارے لیے اس پر ایمان یا کفر کا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ تحقیق و تفتیش کر کے ہم اس کی اصلیت معلوم کر لیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ہمیں ایسی کوئی خبر سنائے جس کی صداقت یا عدم کا ہمیں کوئی علم نہ ہو تو ہمارے لیے اس کا تکذیب جائز نہیں ہوگی۔

لیکن ہماری ترک تکذیب ہماری طرف سے اس کی تصدیق کی علامت نہیں ہوگی، آیت

کے مقتضیٰ کی بھی یہی صورت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس میں نہ تو ایمان کا اثبات ہے اور نہ ہی کفر کا اس میں تو صرف تحقیق و تفتیش کا حکم ہے۔ یہاں تک کہ ہمیں اس کی اصلیت معلوم ہو جائے۔

البتہ جن روایات کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسے شخص پر ایمان کا حکم لگانا واجب کر رہی ہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اقتلت مسلمًا وقتلته بعدما اسلم، تم نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا! تم نے اسے اس کے اسلام لانے کے بعد قتل کر دیا!)

نیز آپ کا ارشاد ہے (امرتُ ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللّٰہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا) آپ نے کلمۂ توحید کے اظہار کرنے والے پر اسلام یعنی مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عقبہ بن مالک لیثی کی روایت میں آپ کے الفاظ ہیں (ان اللّٰہ تعالیٰ ابیٰ علیّ ان اقتل مؤمنًا)

آپ نے اس کلمہ طیبہ کے اظہار پر اس شخص کو مومن قرار دے دیا۔ روایت میں ہے کہ زیر بحث آیت کا نزول بھی اسی جیسے کسی واقعہ کے سلسلے میں ہوا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ جو شخص اس کلمہ کا اظہار کرے اس پر ایمان کے اثبات کا حکم دیا جائے۔

منافقین بھی اس کلمہ کے اظہار کے ذریعے اپنی جان و مال کے بچاؤ کا سامان کر لیتے تھے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اعتقادِ کفر کا علم تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان میں سے بہت سوں کے نفاق سے واقف تھے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زیر بحث آیت اسلامی سلام کہنے والے پر اسلام کا حکم لگانے کی مقتضی ہے۔

قولِ باری ہے (تَبْتَغُوْنَ عَرَضَ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا) اس سے مراد مالِ غنیمت ہے۔ دنیاوی متاع یعنی ساز و سامان کو عرض کا نام دیا گیا اس لیے اس ساز و سامان کی بقاء کی مدت بہت قلیل ہوتی ہے جیسا کہ اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اظہار اسلام کرنے والے شخص کو قتل کر کے اس کا سارا مال لے لیا تھا۔

قول باری ہے (اِذَا ضَرَبْتُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) اس سے اللہ کے راستے میں سفر مراد ہے۔ قول باری (فَتَبَیَّنُوْا) کی قراءت تاء اور نون کے ساتھ ہوئی ہے یعنی (فَتَثَبَّتُوْا)۔

ایک قول ہے کہ تاء اور نون کے ساتھ قرائت ہی مختار قرائت ہے کیونکہ تثبت یعنی تحقیق وجستجو تبین یعنی حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور یہ تثبت اس کا سبب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (کَذٰلِکَ کُنۡتُمۡ مِّنۡ قَبۡلُ ، تم بھی اس سے پہلے ایسے ہی تھے) حسن کا قول ہے: " ان جیسے کافر" سعید بن جبیر کا قول ہے 'تم بھی اپنی قوم کے اندر رہتے ہوئے اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور تھے جس طرح یہ لوگ اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور ہیں۔

قول باری ہے (فَمَنَّ اللّٰہُ عَلَیۡکُمۡ ، اللہ نے تم پر احسان کیا) یعنی دین اسلام عطا کر کے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (بَلِ اللّٰہُ یَمُنُّ عَلَیۡکُمۡ اَنۡ ہَدٰٮکُمۡ لِلۡاِیۡمَانِ) بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر یہ احسان جتلاتا ہے کہ اس نے تمھیں ایمان کی ہدایت دی) ایک قول ہے' اللہ تعالیٰ نے تمھیں غلبہ عطا کر کے تم پر احسان کیا حتیٰ کہ اپنا دین ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے۔

شوقِ جہاد میں سرشار ہونے کی فضیلت

قول باری ہے (لَا یَسۡتَوِی الۡقٰعِدُوۡنَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ غَیۡرُ اُولِی الضَّرَرِ وَالۡمُجٰہِدُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ ، ماسوائے معذوروں کے گھر بیٹھ رہنے والے اہل ایمان اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے مسلمان یکساں نہیں ہیں) تا آخر آیت۔

اس سے مراد یہ ہے کہ مجاہدین کو قاعدین پر فضیلت حاصل ہے۔ اس میں جہاد کی ترغیب وتحریض ہے، مجاہدین فی سبیل اللہ کو اجر و ثواب کا جو مرتبہ حاصل ہے وہ جہاد سے بیٹھ رہنے والوں کو حاصل نہیں ہو گا۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ اجر و ثواب کی بلندی کا دار و مدار عمل کی بلندی پر ہے۔

آیت کے ابتدا میں یہ بیان فرمایا کہ یہ دونوں گروہ مرتبے میں یکساں نہیں ہیں پھر اس فضیلت کی تفصیل اس ارشاد کے ذریعے واضح کر دی کہ (فَضَّلَ اللّٰہُ الۡمُجٰہِدِیۡنَ بِاَمۡوَالِہِمۡ وَاَنۡفُسِہِمۡ عَلَی الۡقٰعِدِیۡنَ دَرَجَۃً ، اللہ تعالیٰ نے بیٹھ رہنے والوں کی بہ نسبت جان و مال سے جہاد کرنے والوں کا درجہ بڑا رکھا ہے) آیت

آیت میں لفظ 'غیر' کو مرفوع اور منصوب پڑھا گیا ہے۔ مرفوع تو اس بنا پر کہ یہ 'القاعدین' کی صفت ہے اور منصوب اس بنا پر کہ یہ حال ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں رفع مختار قرائت ہے اس لیے کہ لفظ 'غیر' میں استثناء کے معنی کے مقابلے میں صفت کے معنی زیادہ غالب

ہوسکتے ہیں۔ اگرچہ اس میں دونوں صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ استثناء کی صورت میں 'غیر' کا لفظ کل سے بعض کے اخراج کا موجب ہوتا ہے۔ مثلاً "جاءنی القوم غیر زید" (میرے پاس زید کے سوا ساری قوم آئی) صفت کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ اس لیے آپ یہ کہتے ہیں "جاءنی رجل غیر زید" میرے پاس ایک شخص آیا جو زید نہیں تھا) اس جملے میں 'غیر' صفت واقع ہوا ہے جبکہ پہلے جملے میں یہ استثناء کے معنی دے رہا ہے۔ اگرچہ دونوں صورتوں میں یہ نفی کے معنوں کی تخصیص کر رہا ہے۔

قول باری ہے (وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى۔ اگرچہ ہر ایک کے لیے اللہ نے بھلائی ہی کا وعدہ فرمایا ہے) یعنی — واللہ اعلم — اہل ایمان میں سے مجاہدین اور قاعدین دونوں کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں سے جہاد فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر یہ فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قاعدین کے ساتھ بھی بھلائی کا وعدہ فرمایا ہے جس طرح مجاہدین کے ساتھ اس کا وعدہ کیا ہے اگرچہ مجاہدین کو ملنے والا ثواب زیادہ عظیم و جلیل ہے۔

اگر ایک گروہ کی طرف سے فریضۂ جہاد ادا کرنے کی صورت میں باقی ماندہ لوگوں کے لیے جہاد سے بیٹھ رہنا مباح نہ ہوتا تو قاعدین سے ثواب کا وعدہ نہ ہوتا۔ اس میں ہماری مذکورہ بات کی دلیل موجود ہے کہ فریضۂ جہاد ہر شخص پر ذاتی لحاظ سے متعین نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا دَرَجَاتٍ مِّنْهُ مگر اللہ کے ہاں مجاہدوں کی خدمات کا معاوضہ بیٹھ رہنے والوں سے بہت زیادہ ہے۔ ان کے لیے اللہ کی طرف سے بڑے درجے ہیں) یہاں اللہ تعالیٰ نے (دَرَجَاتٍ مِّنْهُ) فرمایا اور آیت کی ابتدا میں (دَرَجَةً) فرمایا۔

اس سلسلے میں ابن جریج سے مروی ہے کہ مجاہدین کو اہل الضرر یعنی معذوروں پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے اور غیر اہل الضرر پر انھیں کئی درجے فضیلت ہے اور ان کے لیے اجر عظیم بھی ہے۔ ایک قول ہے کہ پہلی صورت جہاد بالنفس کی ہے کہ اس میں مجاہدین کو ایک درجہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور دوسری صورت جہاد بالنفس والمال کی ہے کہ اس میں کئی درجے فضیلت ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلی صورت میں مدح، تعظیم اور دینی لحاظ سے شرف اور بلندی کا درجہ مراد ہے اور دوسری صورت میں جنت کے درجے مراد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہلِ ضرر اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے ہم پلہ ہیں اس لیے کہ آیت میں استثناء کا معنی بھی موجود ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں دونوں گروہوں کی یکسانیت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

کیونکہ استثناء کا ورود اس موقعہ پر ہوا ہے جس میں آیت کا ورود جہاد کی ترغیب و تحریض کے لیے ہوا تھا۔ اہل ضرر کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا کیونکہ ایسے لوگوں کو جہاد کا حکم ہی نہیں دیا گیا، ان کا استثناء اس لحاظ سے نہیں ہوا کہ مجاہدین کے ساتھ ان کا الحاق کر دیا گیا۔

اپنے اوپر ظلم کرنے والے

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ قَالُوْا فِیْمَ کُنْتُمْ جو لوگ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے ان کی روحیں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے) تا آخر آیت۔

ایک قول کے مطابق مفہوم ہے" ہم موت کے وقت ان کی روحیں قبض کرلیں گے" حسن کا قول ہے" ہم انھیں جہنم کی طرف اٹھائیں گے"۔ ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول منافقین کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا جو ڈر کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے ایمان کا اظہار کرتا تھا اور جب اپنی قوم میں پہنچ جاتا تو کفر کا اظہار کرتا۔ یہ گروہ مدینہ ہجرت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان فرما دیا کہ یہ لوگ اپنے نفاق، کفر اور مدینہ کی طرف ہجرت نہ کرکے اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں ہجرت فرض تھی اگر یہ بات نہ ہوتی تو ترک ہجرت پر ان کی مذمت نہ کی جاتی۔ نیز اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اہل کفر بھی شرائع اسلام کے مکلف ہیں اور ان کے ترک پر انھیں سزا ملے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہجرت نہ کرنے پر ان منافقین کی مذمت کی ہے۔

یہ اس قول باری کی نظیر ہے (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِہٖ جَھَنَّمَ۔ مگر جو شخص رسول کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اہل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآنحالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں

جھونکیں گے) اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی روش کو ترک کرنے پر ان کی اس طرح مذمت کی جس طرح ترک ایمان پر۔

اس کے ذریعے اجماع کے حجت ہونے کی صحت پر بھی دلالت ہوگئی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات لازم نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر ان کی مذمت نہ کرتا اور اس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت پر کمربستگی کے ساتھ مقرون نہ کرتا۔ یہ بات مشرکین کے درمیان قیام کرنے کی نہی پر بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ قول باری ہے (أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا۔ کیا اللہ کی زمین کشادہ نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے) یہ بات مشرکین کی سرزمین سے کسی بھی اسلامی سرزمین کی طرف ہجرت کر جانے پر دلالت کرتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، ضحاک اور سدی سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جو ہجرت کرنے سے پیچھے رہ گئے تھے اور انھوں نے مشرکین سے اپنی محبت اور لگاؤ کا اظہار کیا تھا ان میں سے ایک گروہ ظاہراً ارتداد کی بنا پر بدر کے مقام پر قتل ہو گیا تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا جو کمزوری اور ضعف کی بنا پر ہجرت نہ کر سکے تھے اور مکہ ہی میں بیٹھ رہے تھے چنانچہ ارشاد ہوا (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ۔ ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے. بعید نہیں کہ اللہ انھیں معاف کر دے) یعنی انھیں دارالہجرت مدینے کی طرف نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں ملتا۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے عسیٰ کا مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر واجب ہے، ایک قول ہے کہ عسیٰ کے تحت جو بات کہی جاتی ہے اس کی حیثیت دعا کی ہوتی ہے۔ کیونکہ شک کی بنیاد پر اس امر کی اللہ تعالیٰ خبر نہیں دیتا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس امر میں شک بندوں کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ "بندو! تم اللہ کی ذات سے امیدوار اس کی رحمت کی طمع کرتے رہو۔"

ہجرت کی فضیلت

قول باری ہے (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً

جو کوئی اللہ کی راہ میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں پناہ لینے کے لیے بہت جگہ اور بسر اوقات کے لیے بڑی گنجائش پائے گا۔

ایک قول ہے کہ مراغم سے اللہ نے ہجرت کے لیے کافی گنجائش اور بہت جگہ مراد لی ہے اس لیے کہ رغم کے اصل معنی ذلت اور عاجزی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں" فعلت ذٰلک علی المرغم من فلان" یعنی میں نے یہ کام فلاں شخص سے عاجز اور مجبور ہونے کی بنا پر کیا ہے۔ رغام مٹی کو کہتے ہیں کیونکہ مٹی ہر اس شخص کو میسر ہوتی ہے جو اسے حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے خواہ وہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ محاورہ ہے" ارغم اللہ انفہ" یعنی اللہ اسے ذلیل کرنے کے طور پر اس کی ناک خاک آلود کر دے۔

ارشاد باری ہے (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً) یعنی وہ زمین میں بڑی کشادگی اور سہولت پائے گا جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ۔

اللہ کی ذات وہ ہے جس نے زمین کو تمھارے لیے مسخر کر دیا سو تم اس کے راستوں پر چلو پھرو اور اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے کھاؤ پیو اور اسی کے پاس زندہ ہو کر جانا ہے) مراغم اور ذلول دونوں الفاظ متقارب المعنی ہیں۔ مراغم کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ اقدام ہے جس کے ذریعے کوئی شخص ہجرت کے راستے میں رکاوٹ بننے والے شخص کو مغلوب کرلے۔

قول باری (سَعَةً) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، ربیع بن انس اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے رزق میں کشائش مراد ہے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد دین کے اظہار میں کشادگی اور گنجائش ہے اس لیے کہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کے دین کے معاملے میں اس قدر تنگی پیدا کر دی گئی تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کو کھلم کھلا اس کے اظہار سے بھی روک دیا تھا۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ۔ اور جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے اور پھر راستے ہی میں اسے موت آجائے اس کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو گیا) آیت میں اس شخص کے لیے اجر کے واجب ہو جانے کی خبر دی گئی ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے خواہ اس کی ہجرت مکمل نہ بھی ہو سکے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص کسی عبادت اور تقرب الٰہی کے کام کی نیت سے نکلے گا تو خواہ وہ یہ کام سرانجام دینے سے پہلے ہی کیوں نہ چل بسے اللہ تعالیٰ اسے اس کی نیت کا

کوشش کے مطابق ضرور بدلہ دے گا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہجرت کے ارادے سے نکلنے والے شخص کے لیے اجر واجب کر دیا خواہ اس کی ہجرت کی تکمیل نہ بھی ہو سکی ہو۔

اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کی صحت پر دلالت موجود ہے کہ اگر ایک شخص حج کے ارادے سے گھر سے نکل پڑے اور راستے میں اس کی وفات ہو جائے اور اس نے مرنے سے پہلے کسی کو اس کی طرف سے حج کرنے کی وصیت کی ہو تو وہ شخص اس جگہ سے حج کا سفر شروع کرے گا جہاں اس وصیت کرنے والے کی موت واقع ہوئی تھی۔

اسی طرح میت کی طرف سے یا اس شخص کی طرف سے جس پر خود حج کرنا فرض نہ ہو حج کرنے والا اسی جگہ سے حج کا عمل شروع کرے گا جہاں حج کا ارادہ کرنے والے کی موت واقع ہوتی ہوگی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کے لیے اس کے سفر اور اخراجات کی مقدار اجر فرض کر دیا۔

اب چونکہ اس اجر کا حساب مرنے والے کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے گا اس لیے صرف یہ بات ضروری ہوگی کہ اس کے حج کا باقی ماندہ حصہ اس کی طرف سے ادا کر دیا جائے۔ اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں اگر نماز یا حج کے سوا کسی اور کام کے لیے گھر سے نکلوں تو میرا غلام آزاد ہے"۔

پھر وہ نماز یا حج کے ارادے سے گھر سے نکلے لیکن نہ نماز پڑھے اور نہ ہی حج کرے بلکہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جائے تو اس صورت میں وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا یعنی اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ابتداء میں اس کا گھر سے نکلنا نماز یا حج کے لیے تھا جو اس کی نیت کے ساتھ مقرون تھا۔

جس طرح وہ شخص جو رضائے الٰہی کی خاطر ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلا ہو اور پھر دار الہجرت تک پہنچنے میں موت اس کے آڑے آگئی ہو اس سے اس کے گھر سے نکلنے کا وہ حکم باطل نہیں ہوگا جو ابتداء ہی میں اس کے اس خروج کو لاحق ہو گیا تھا یعنی دار الہجرت تک پہنچ نہ پاسکنے کے باوجود بھی وہ مہاجر ہی شمار ہوگا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاعمال بالنیات، ولکل امرئ ما نوی، فمن کانت هجرته الی الله ورسوله فهجرته الی الله ورسوله، ومن کانت هجرته الی دنیا یصیبها او امرأة یتزوجها فهجرته الی ما هاجر الیه۔

تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت

کی ہوگی، اس لیے جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کی نیت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی، اور جس شخص کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہوگی اس کی ہجرت اسی چیز کے لیے ہوگی جس کی خاطر اس نے ہجرت کی ہوگی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ احکام کے اعمال نیتوں سے متعلق ہوتے ہیں اس لیے ہجرت کی نیت سے جو شخص گھر سے نکلے گا وہ مہاجر شمار ہوگا اور اگر غزو یعنی جہاد کی نیت سے نکلے گا تو غازی کہلائے گا۔

بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ غازی کی اگر راستے میں وفات ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا حصہ واجب ہوگا جو اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔ لیکن اس آیت کی اس قول پر دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ کسی مال کا کسی کے لیے غنیمت بننے کے حکم کا تعلق اس بات پر موقوف ہے کہ وہ شخص دشمن کے اس مال کو اپنے قبضے میں کر لے، قبضے میں آنے سے پہلے وہ مال مال غنیمت نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ۔ جان لو کہ جو چیز بھی تم غنیمت کے طور پر حاصل کرو گے اس میں اللہ کے لیے پانچواں حصہ ہوگا) اس لیے جو شخص مال غنیمت حاصل کرنے سے پہلے وفات پا جائے گا اسے گویا کوئی مال غنیمت حاصل نہیں ہوگا اس لیے مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

اور قول باری (فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ) کی اس کے حصے کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص جہاد کی نیت سے اپنے گھر سے نکلے اور دارالحرب تک پہنچنے سے قبل ہی دارالاسلام میں اس کی وفات ہو جائے، اسے مال غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ملے گا البتہ اللہ کے ذمے اس کا اجر واجب ہو جائے گا جس طرح اس شخص کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو جاتا ہے۔ جو ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلا ہو لیکن دارالہجرت پہنچنے سے قبل اس کی وفات ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔